17e ANNÉE (2e SÉRIE). No 6 7 FÉVRIER 1895
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En ma qualité d'abonné à l'excellent *Ami du Clergé*, je vous prie de me donner dans l'un des plus prochains numéros quelques explications sur la manière dont l'Eglise procède pour décerner à un pieux serviteur de Dieu les titres successifs de Vénérable, de Bienheureux et de Saint.

N'exige-t-elle pas des miracles avant de procéder à la première enquête ?

N'en exige-t-elle même pas de nouveaux, et une nouvelle instruction du procès, à chacun des trois degrés ?

Quel culte est-il permis de rendre au serviteur de Dieu une fois déclaré Vénérable et Bienheureux ?

(Ayant à donner lecture d'une lettre de Monseigneur, au sujet de l'enquête concernant la Béatification d'une illustre servante de Dieu, je serais heureux, avec un certain nombre de mes confrères, sans doute, de pouvoir donner à mes paroissiens quelques explications à ce sujet, et de montrer la sagesse de l'Eglise en cette circonstance particulière.)

R. — Nous suivrons, pour répondre aux questions posées, le travail de Benoît XIV, ou plutôt l'analyse faite par Nicolas Beaudeau de l'immortel traité sur la béatification et la canonisation des Saints.

Ad I. Pour qu'on puisse procéder à un procès de béatification, il faut, d'après les décrets d'Urbain VIII et d'Innocent XI, que le bruit public atteste pendant *quelque temps* des vertus héroïques et des miracles bien marqués. Les décrets pontificaux ont fixé une époque déterminée, comme nous le dirons, avant laquelle il n'est pas permis de prononcer le décret de béatification en cour de Rome. Mais cette défense ne s'applique pas aux procès faits par l'évêque, à qui revient le droit de procéder aux premières informations.

I. PROCÉDURE ÉPISCOPALE. — Elle comprend deux instances différentes : la première est une information pour constater la renommée publique des vertus et des miracles, et la seconde une perquisition exacte pour assurer qu'on a fidèlement exécuté les décrets d'Urbain VIII qui défendent de rendre aucun culte public aux serviteurs de Dieu quand ils ne sont encore ni béatifiés ni canonisés. Nous allons voir comment on procède à l'une et à l'autre.

1o *Instance sur la renommée publique de vertus et de miracles.* — Dans toutes les causes de béatification ordinaires, les enquêtes de l'évêque diocésain sur la renommée publique de vertus et de miracles sont les premières procédures : c'est, en effet, l'opinion commune du peuple fidèle, le bruit des prodiges et la bonne odeur des mérites qui déterminent le Saint-Siège à procéder lui-même selon les règles qu'il s'est prescrites. On s'en rapportait autrefois au simple témoignage de quelques personnes puissantes et constituées en dignité; mais on veut à présent, avant de compromettre l'autorité suprême, un jugement en règle, porté par l'Ordinaire des lieux en connaissance de cause. C'est une garantie contre une fausse démarche.

Il faut donc que la sainteté de celui qu'on propose soit proclamée depuis longtemps par la voix unanime, qu'on le juge d'un commun accord digne des honneurs de la béatification, que cette persuasion universelle s'appuie sur des raisons solides, que le même cri public atteste par conséquent des actions héroïques et des merveilles éclatantes ; que le sentiment favorable ne soit point démenti d'ailleurs par des accusations sérieuses, des soupçons graves, et des doutes capables d'en imposer à la partie la plus éclairée des citoyens. Ainsi, l'idée de la multitude aveugle et du vulgaire grossier ne mérite pas par elle-même le nom de renommée publique : on sait combien le peuple est sujet à se laisser tromper. Les prélats doivent être attentifs à démêler, à travers les empressements, les causes qui le font mouvoir, et à voir si c'est l'amour de la religion, ou un intérêt personnel.

Dans l'enquête, suivant l'usage de la S. Congrégation des Rites, il faut faire comparaître pour le moins six ou huit personnes. Non-seulement on exige l'assurance de leur catholicité, mais encore on veut qu'elles soient de bonnes mœurs et recommandables par leur piété ; qu'elles aient assez

de lumières pour distinguer l'éminence des vertus qui caractérisent les saints, pour discerner les vrais miracles des évènements ordinaires, et pour ne pas s'abuser sur la réputation même dont il s'agit. On examine jusqu'aux motifs qui pourraient dicter en entier leur réponse ou l'altérer. En un mot, rien de ce qui donnera du poids à leur témoignage ne doit être négligé. Quand les prélats se sont convaincus par de semblables précautions que les témoins cités sont dignes de croyance, ils prennent leur serment et leur font déposer sur ce qu'ils ont vu ou ce qu'ils ont appris des autres. Le concours des peuples autour du tombeau, les vœux adressés, les guérisons publiées, les actions de grâces solennellement offertes, les bonnes œuvres et les pratiques de piété racontées avec éloge, citées pour exemple ou relevées comme merveilleuses, tous ces différents objets doivent entrer dans les interrogatoires et les réponses. La vénération publique doit porter sur ces fondements; c'est par ces traits qu'elle se déclare. Il n'est pas nécessaire que tous les témoins attestent unanimement le même fait; ni même que deux s'accordent entièrement ; il suffit pour cette instance qu'ils se réunissent en général, et qu'il résulte de leurs dépositions, quoique différentes, une même certitude sur la renommée des miracles et de la sainteté.

L'enquête doit donc porter sur un double objet : sur l'héroïcité des vertus et sur les miracles.

a) L'Eglise exige une vertu héroïque pour la béatification et la canonisation. — Une vertu médiocre n'entrera donc jamais en partage des honneurs du culte public. On peut avec une charité véritable, mais peu éclatante, couler des jours paisibles dans les délices de l'innocence; mais ce n'est pas assez pour devenir l'objet de la vénération commune. Cet état de médiocrité ne rend pas un chrétien étranger pour le royaume des cieux, mais il ne lui mérite pas une place distinguée dans l'histoire du christianisme. Semblables à des citoyens ou à des guerriers obscurs, qui ne rendent à la patrie que des services ordinaires, et qui n'ayant aucun droit à l'immortalité, reçoivent pendant leur vie toute la récompense de leurs travaux, les justes qui meurent ainsi sans éclat dans le baiser du Seigneur jouissent dans le ciel de ses miséricordes infinies; mais leur mémoire s'éteint sur la terre et ils tombent bientôt dans l'oubli. Le tableau d'une perfection commune grossirait sans fruit les ouvrages des écrivains ecclésiastiques. Peu capable de réveiller notre ferveur, il n'exciterait en nous aucune émulation. Il faut à la tiédeur des traits qui l'étonnent, qui la ravissent, qui la confondent. C'est à la vue de ces grands modèles qu'on est pénétré d'une sainte ardeur et d'une honte salutaire. L'Eglise attend ces fruits de tous ceux qu'elle propose à notre admiration.

b) L'Eglise demande des miracles pour la béatification et la canonisation. — Des vertus héroïques, démontrées par des actions éclatantes que les témoignages authentiques rendent incontestables, suffiraient peut-être pour certifier la sainteté des serviteurs de Dieu qui les ont pratiquées. Ce sont des modèles à imiter, s'ils ont persisté jusqu'à la mort dans l'accomplissement de toute justice. Mais il est difficile de prouver cette persévérance, et pour ôter jusqu'aux moindres soupçons, un zèle plus prudent et plus sévère attend encore que le ciel lui-même se déclare par des prodiges sensibles en faveur de ceux que les hommes doivent honorer.

L'intérêt de la religion exige cette rigidité. Les âmes bienheureuses qui jouissent des délices du ciel, sans être proclamées sur la terre, n'en sont point offensées.

Il faut donc des miracles pour édifier les chrétiens, pour attirer la confiance des peuples et pour fermer la bouche aux ennemis de la religion. Ce n'est point une témérité d'attendre ces preuves de la sainteté. Jésus-Christ lui-même a promis que ses disciples fidèles opéreraient des prodiges, chasseraient les démons et guériraient les malades. L'expérience de tous les siècles nous apprend que Dieu se plaît à glorifier ainsi parmi nous ceux qui l'ont aimé davantage, en leur accordant d'une manière éclatante le pouvoir des miracles.

Voilà pourquoi, pour une béatification, non-seulement pour les confesseurs, mais encore pour les martyrs, l'Eglise exige au moins deux miracles. Et plus tard, pour procéder à la canonisation, elle en exige encore deux autres, obtenus depuis la béatification. Ordinairement toutefois on en présente davantage.

Telle est la première information, que l'Ordinaire commence de son propre mouvement et dans laquelle il doit rigoureusement porter sa sentence.

2° *Instance sur l'observation des décrets d'Urbain VIII.* — Ces décrets ont pour but d'interdire tout culte public en l'honneur des serviteurs de Dieu qui ne sont ni béatifiés, ni canonisés. D'après Bellarmin, voici ce qui est permis et ce qui est défendu à leur égard : « J'ai dit qu'on ne pouvait pas les proclamer ouvertement comme saints, les invoquer publiquement, les nommer dans les Litanies et prières solonnelles, ériger des autels ou des églises à leur mémoire, les peindre avec la couronne de gloire, placer leur tableau dans les temples, célébrer leurs fêtes avec la pompe des offices ecclésiastiques, et honorer publiquement leurs reliques ; mais aussi j'ai dit, et je le répète encore, que l'Eglise ne défend rien au-delà de ces pratiques d'un véritable culte. Je soutiens donc que les simples fidèles peuvent en particulier regarder comme bienheureux ces serviteurs de Dieu, c'est-à-dire les estimer dignes des honneurs de la canonisation, et en ce sens leur donner même le titre de saints; qu'on peut être pénétré pour eux de la vénération qu'inspire la sainteté ; qu'on peut dans ses besoins les invoquer avec confiance et solliciter leur intercession auprès de Dieu ; qu'il est permis de célébrer une espèce de fête ou de réjouissance le jour de leur mort; permis enfin de garder leurs images avec dévotion, et de

conserver leurs reliques avec décence, mais hors des lieux sacrés. »

Ajoutons, pour être complets, que la S. Congrégation des Rites a, le 14 août 1894, rapporté la défense de placer dans les églises les images des serviteurs de Dieu, pourvu que ce soit sans aucune des attributions de la sainteté et qu'on les éloigne des autels : « Imagines virorum ac mulierum qui « cum fama sanctitatis decesserunt, sed nondum « beatificationis aut canonizationis honores conse- « cuti sunt, neque altaribus utcumque imponi « posse, neque extra altaria depingi cum « aureolis, radiis aliisve sanctitatis signis ; posse « tamen eorum imagines, vel gesta ac facta in pa- « rietibus ecclesiæ, seu in vitris coloratis exhiberi, « dummodo imagines illæ neque aliquod cultus « vel sanctitatis indicium præ se ferant, neque « quidquam profani aut ab ecclesia consuetudine « alieni. »

Le mépris de ces décrets, violés même par un seul hommage indiscret, rend nulle tout autre procédure. Voilà pourquoi l'évêque doit procéder avec le plus grand soin à l'enquête, en suivant des règles précises, tracées par Benoît XIV. L'enquête terminée, l'évêque prononce sa sentence définitive et termine la procédure qui lui incombe. Désormais il ne peut plus rien de son autorité propre.

II. Procédure pontificale. — Les enquêtes et les jugements de l'évêque sont portés à la cour du pape et déposés chez le notaire de la S. Congrégation des Rites. Les solliciteurs de la cause en demandent l'ouverture par une requête qui se présente à l'une des séances ordinaires. — « Soient « ouvertes les procédures avec les formalités ac- « coutumées, » répondent les cardinaux. Il faut citer le promoteur de la foi et produire des témoins admissibles, qui reconnaissent la signature et le sceau du prélat diocésain. Ils sont interrogés par le notaire, et l'ouverture se fait en présence du cardinal président de la Congrégation. Alors on demande au pape qu'il nomme un cardinal rapporteur, et des interprètes, s'il en est besoin. Les écrits de la personne doivent être examinés aussitôt après l'approbation des sentences de l'Ordinaire. Si ces ouvrages sont exempts de reproches, le pape signe la commission qui permet, à l'instance des solliciteurs, que la Congrégation des Rites travaille à l'instruction du procès de béatification ; mais il faut que dix ans entiers se soient écoulés depuis que les actes dressés par l'évêque diocésain ont été portés à Rome.

A partir de ce moment, la procédure se poursuit au nom du Saint-Siège, qui nomme trois évêques pour informer de nouveau en général sur le bruit commun des vertus et des miracles. Quand les actes de cette seconde information sont parvenus à Rome, on examine chaque vertu en particulier et ensuite chaque miracle. Si la congrégation trouve la procédure en bonne forme, on passe à l'examen des questions définitives, premièrement des vertus, secondement des miracles. Mais on ne procède à la discussion des premières, en cour de Rome, que cinquante ans après le décès de la personne.

L'approbation des vertus est décidée dans trois congrégations extraordinaires. Quand elle est déterminée, les miracles sont examinés de même. Dans ces assemblées générales, le pape recueille les opinions et se règle sur l'avis dominant, qui doit réunir au moins les deux tiers des voix ; mais c'est le pape seul qui prononce en secret devant le promoteur et le secrétaire de la Congrégation des Rites.

Après la sentence définitive sur les vertus et les miracles, on décide dans une congrégation générale s'il convient de procéder à la béatification. Puis on tient encore trois consistoires. Enfin quand Sa Sainteté le juge à propos, elle mande au secrétaire des Brefs d'expédier celui de la béatification en indiquant le jour et le lieu de la solennité.

Après la béatification, il faut qu'il s'opère de nouveaux miracles pour qu'on puisse travailler à la canonisation. L'enquête, faite au nom du Saint-Siège, ne porte plus maintenant que sur ces nouveaux miracles, parce qu'on a supprimé, comme étant inutile, l'enquête sur les vertus. On discute ces miracles, comme les premiers, dans trois congrégations extraordinaires, et enfin on examine dans une assemblée générale et dans les consistoires s'il convient de faire la canonisation.

Ad II. Le serviteur de Dieu dont la cause est introduite à Rome est déclaré vénérable. Nous avons vu, en parlant de l'instance épiscopale pour l'observation des décrets d'Urbain VIII, qu'il n'avait droit à aucun culte public et que la violation de cette défense entraînerait la nullité de la procédure. Le culte personnel et privé, tel que nous l'avons défini avec Bellarmin, n'est cependant pas défendu.

On réduit à sept articles tous les honneurs que l'Eglise fait rendre aux saints canonisés. 1° Leurs noms sont inscrits dans les calendriers ecclésiastiques, les martyrologes, les litanies et les autres diptyques sacrés ; 2° On les invoque publiquement dans les prières et les autres offices solennels ; 3° On dédie sous leur invocation des temples et des autels ; 4° On offre en leur honneur le sacrifice de la messe ; 5° On célèbre le jour de leur fête, c'est-à-dire l'anniversaire de leur naissance ; 6° On expose leurs images dans les églises, et ils y sont représentés la tête environnée d'une couronne de lumière qu'on appelle auréole ; 7° Enfin leurs reliques sont offertes à la vénération du peuple et portées avec pompe dans les processions solennelles.

C'est dans tout l'univers chrétien que ce culte est autorisé par le décret de leur canonisation. Quand le Souverain-Pontife a déclaré leur sainteté, c'est un devoir pour tous les fidèles de la reconnaître et de leur payer le juste tribut de respects dûs à cette qualité sublime.

La béatification, au contraire, n'est regardée que comme le préliminaire d'une canonisation ; quand

le Souverain-Pontife a déclaré leur sainteté, c'est une espèce de permission provisoire, restreinte par sa nature à l'étendue des lieux ou à la qualité des personnes. Les serviteurs de Dieu reçoivent, en conséquence de ce jugement, le titre de bienheureux : une ville, une province, un ordre, un diocèse, peuvent alors les honorer sous ce nom; quelquefois on approuve un office particulier, qui ne se récite qu'en secret, sans préjudicier à celui du jour ; mais il faut un indult du pape pour ériger des autels en leur nom et même pour exposer dans une église ou leurs portraits nimbés ou leurs reliques.

Q. — 1° Un enfant de 12 ans, annamite et chrétien, est enlevé par les pirates chinois, conduit en Chine et vendu au premier païen venu. Au bout de cinq ans, l'enfant s'échappe, est pris par un individu qui le vend à un autre païen quinze piastres (environ 45 fr.). L'enfant reste deux mois chez ses nouveaux maîtres qui, bien entendu, l'obligent de temps en temps à faire des actes superstitieux. A la vue du missionnaire, l'enfant qui se rappelle sa religion, songe à s'esquiver et entre en pourpalers avec un chrétien qui l'amène au Père. Interrogé, l'enfant déclare qu'il est né de parents chrétiens, qu'il était orphelin quand les pirates le prirent, qu'il veut suivre sa religion et rester avec le Père, si le Père lui permet. Le Père lui dit de rester et lui promet qu'il s'occupera de lui. Quelques jours après, arrive un Chinois païen qui réclame l'enfant. Le missionnaire répond que l'enfant a usé de son droit en s'enfuyant, qu'il est venu librement et qu'il restera tant qu'il voudra. « Rendez-moi mes quinze piastres au moins, dit le Chinois. » — « Je n'ai pas d'argent à te rendre, puisque je ne t'ai rien acheté, répond le missionnaire ; adresse-toi à ceux qui t'ont vendu l'enfant. »

Prière à l'*Ami du Clergé* de juger la conduite du missionnaire.

2° Un chrétien, fumeur d'opium enragé, chasse sa femme de chez lui pour vivre en concubinage.

Les chefs du village le font saisir et emprisonner et ordonnent que la femme légitime du coupable sera seule autorisée à lui porter sa nourriture et qu'elle seule pourra lui parler.

L'ordonnance est parfaitement exécutée, mais le coupable persévère dans sa mauvaise conduite sans que le temps puisse produire aucun changement. Toujours il repousse sa femme et refuse de lui parler.

Alors, les chefs du village se déterminent à user d'un autre moyen ; mais, avant de l'employer, ils viennent consulter le missionnaire. Il s'agit de faire manger au prisonnier une certaine plante qui, par ses propriétés naturelles, sans ombre de superstition, excitera en lui la passion de l'amour. Et, comme cet homme ne peut voir que sa légitime épouse, cette passion se portera sur celle-ci qui recouvrera ainsi le cœur de son mari.

Le missionnaire, après bien des hésitations, permet l'essai.

Pouvait-il ?

R. — Ad I. La conduite de ce missionnaire n'est pas contraire à la justice.

Jamais l'injustice ne peut établir le droit. En enlevant ce jeune chrétien annamite, les pirates Chinois ont commis contre lui une injustice véritable, mais ils n'ont acquis sur lui aucun droit. Ils ne pouvaient donc transmettre à un autre un droit qu'ils n'avaient pas eux-mêmes. Or, si l'acheteur payen du jeune chrétien, bien qu'il ait payé quinze piastres, n'avait sur lui aucun droit réel, il s'ensuit que celui-ci pouvait, sans injustice, se soustraire à l'esclavage immérité qu'il subissait, reprendre sa liberté et retourner au missionnaire. Ce faisant, il usait simplement de son droit, d'un droit naturel dont il n'avait pu être dépouillé malgré lui.

Que devait le missionnaire au payen qui venait réclamer l'enfant acheté, ou au moins l'argent versé par lui ? Il ne devait rien, ni l'enfant, ni l'argent. Il ne devait pas rendre l'enfant qui n'appartenait point au payen. Le rendre malgré lui, c'eût été continuer la première injustice. Il ne devait pas non plus rendre le prix versé par le payen. Ce n'est point au missionnaire, mais aux pirates, que l'acheteur devait recourir pour recouvrer son argent ; c'est à eux qu'il l'a donné indûment, et non au missionnaire. Donc le missionnaire ne lui doit rien. En recevant ce jeune homme, il ne fait que lui donner asile et assurer protection au droit du faible contre l'injustice de la force : ce qui est conforme à la charité non moins qu'à la justice.

Nous avons traité la question au point de vue du droit, faisant abstraction des circonstances extrinsèques qui pourraient en modifier la solution.

Ad II. Ces chefs chrétiens qui font emprisonner un pécheur public pour l'obliger à se reconnaître et à rentrer dans le devoir, en reprenant son épouse légitime, sont dignes de tous éloges. Les tentatives de l'épouse, seule admise à visiter le prisonnier, à lui parler, à lui donner la nourriture, sont aussi méritoires. Mais le dernier moyen, suggéré par le grand désir de faire cesser un scandale public et de réunir l'épouse à son époux, peut-il être approuvé ? Il nous semble qu'il y a bien lieu d'en douter.

En effet, étant admis qu'une certaine plante a la propriété d'exciter la passion de l'amour, faire manger cette plante à cet homme dont le cœur est éloigné de son épouse légitime, et attaché à une concubine, ce sera exciter en lui un mouvement de passion, qui, sans doute, ne lui sera pas imputable dans la cause, mais qui pourra facilement l'entraîner à des actes mauvais, soit intérieurs, soit même extérieurs : c'est l'exposer probablement au péché. Ce qui n'est pas permis. De plus, ce mouvement de passion ne peut être provoqué directement, parce qu'il implique un désordre. On ne pourrait objecter que ce mouvement se terminera peut-être à l'acte légitime qui doit en être le complément. Mais cela n'est pas sûr. Il n'est permis d'exciter ce mouvement qu'autant qu'il tend *proximè ad actum conjugii*. Or il semble que ce n'est pas ici le cas, quand même, par accident, il arriverait que l'effet désiré soit obtenu. « Non sunt facienda mala, ut eveniant bona. »

Q. — De tout temps et surtout maintenant on entend répéter ces paroles : Quand le malheur entre une fois dans une maison, souvent c'est pour longtemps. Ceux qui parlent ainsi, me direz-vous, manquent de foi, de confiance en la Providence. Rappelez-leur que rien en ce monde n'arrive sans la permission de Dieu, que la vie est un temps d'épreuves, que les peines sont un

moyen, soit d'expier nos péchés, soit d'acquérir des mérites pour le ciel. Toute une vie de souffrances ne serait pas trop longue pour expier un seul péché. Et qui n'a pas péché? Peut-être encore engagerez-vous à leur rappeler la parole de l'apôtre : Quelqu'un de vous est-il dans la tristesse, qu'il prie et il sera consolé?

Les arguments apportés plus haut, je les ai rappelés à une personne, bonne et vénérable mère de famille que le malheur accable de toutes parts. Les sacrements, elle les fréquente, fait tous les jours sa visite au Saint-Sacrement, récite son chapelet.

Vous m'engagerez sans doute à lui dire : Espérez, Dieu mettra fin à vos épreuves. « Cela est vrai, m'a-t-elle répondu, la mort mettra fin à ces peines ; mais quand? » Je vous entends me dire : Mais votre bonne mère de famille n'a pas la foi, cette foi dont il est parlé dans la sainte Ecriture et qui fait des merveilles?

Je vous serais bien obligé de donner prochainement une bonne thèse, non pas pour justifier la Providence, mais pour ramener la paix dans les pauvres âmes qui se laissent aller au découragement.

R. — La personne dont il est question ne semble pas céder au découragement puisqu'elle fréquente les sacrements et qu'elle prie. Ce n'est pas se décourager que de subir la tristesse qu'inspirent des épreuves répétées. La tristesse n'empêche pas la résignation et la soumission à la volonté de Dieu. Les plaintes, même vives, ne sont pas non plus une preuve de découragement. Job se plaignait amèrement, et Dieu lui rend le témoignage qu'il n'a point péché dans ses paroles. Ce n'est pas non plus se décourager que de ne pas espérer voir finir ses maux avant de voir finir sa vie. Cette persuasion peut être fausse et on fait bien de la combattre chez ceux qui l'ont, parce qu'elle les attriste souvent au delà de toute mesure; on peut en particulier leur citer l'exemple de Job. Mais la cessation des épreuves n'étant pas nécessaire au salut, il n'y a pas vrai désespoir à penser qu'on les supportera toute sa vie.

En tous les sentiments rappelés plus haut, il n'y a pas plus de manque de foi qu'il n'y a de désespoir. On peut avoir une foi vive à toutes les perfections de Dieu et en particulier à sa bonté sans croire qu'il mettra fin aux épreuves qu'il envoie.

Ce qui est à tenter auprès de cette excellente mère de famille, ce n'est pas de rallumer sa foi ou son espérance comme si elle péchait de ce côté. On pourrait par là aggraver ses épreuves et augmenter sa tristesse. Job souffrait d'immenses douleurs dans son âme par suite des exhortations maladroites de ses amis qui se trompaient sur la cause de ses maux et sur ses sentiments. Ce furent ces tourments qui mirent le comble à ses épreuves; ce sont eux que le Saint-Esprit nous a fait connaître le plus au long. Nous sommes avertis par là de bien étudier les situations pénibles auxquelles nous voulons apporter du soulagement afin de ne pas les aggraver pour les avoir mal comprises. Quel tourment ne serait-ce pas pour une âme aussi chrétienne que votre mère de famille de s'entendre dire et de se persuader peut-être qu'elle manque de foi ou d'espérance quand elle aime Dieu de tout son cœur? Ce serait assurément la plus terrible de ses épreuves. Job avait assez de lumières et de force d'âme pour ne pas se laisser convaincre par les consolations importunes et égarées de ses amis. Si elles le faisaient souffrir, il avait du moins la consolation de penser qu'il ne méritait pas leurs accusations et il trouvait réponse à tous leurs plus spécieux arguments. Mais imaginez en quel état d'âme serait cette excellente chrétienne si le prêtre dont elle attend toute lumière lui déclarait qu'elle manque de foi ou d'espérance, n'osant rien penser de contraire et ne cherchant même pas à se rassurer contre cette triste estimation de son état d'âme! Aux tristesses des épreuves qui l'accablent par l'extérieur, s'ajouterait l'aiguillon plus dur encore de la tristesse intérieure qu'elle éprouverait à penser qu'elle offense Dieu.

La première chose à faire pour cette âme, c'est de lui donner et de lui faire accepter l'assurance que ni la tristesse qu'elle éprouve, ni les plaintes qu'elle formule, s'il lui arrive d'en échapper, ni les défaillances involontaires auxquelles elle peut se sentir exposée, ni tous les autres effets inévitables de la souffrance, ne l'empêchent d'être agréable à Dieu.

Quand cette persuasion sera solidement établie dans son âme, la résignation lui sera plus facile. Le terrain se raffermira sous ses pieds, et elle marchera d'un pas plus assuré dans la rude voie où Dieu la maintient.

On pourra alors utilement lui prêcher la patience en lui montrant tous les avantages que la souffrance lui procurera à elle et aux siens, non seulement dans l'éternité, mais déjà dans le temps, soit pour le corps soit pour l'âme. Car Dieu récompense largement les souffrances endurées par amour pour lui. Ces souffrances, comme celles de Notre-Seigneur à la vertu desquelles elles participent, donnent une voix puissante à la prière : *Cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia*.

C'est encore une pensée consolante et fortifiante que celle-ci : L'épreuve est une marque de l'amour que Dieu nous porte et la preuve que nous lui sommes agréables : *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te*, disait l'archange à Tobie.

La souffrance nous rend plus semblable à Notre-Seigneur.

Elle ajoute un prix inestimable à tous les instants de notre vie : *Momentaneum ac leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis*.

Elle purifie notre âme et la détache des créatures, ce qui lui permet d'aller à Dieu directement et sans obstacle, soit maintenant par la soumission complète à sa volonté, soit au moment de la mort, parce que celui qui meurt sans aucune attache à la créature n'offre aucun aliment aux flammes du purgatoire.

Elle nous met dans une heureuse nécessité de pratiquer la mortification, la pénitence, l'abnéga-

tion, de porter la croix à la suite de Notre-Seigneur, et d'accomplir ainsi les lois fondamentales de la religion chrétienne. Car Notre-Seigneur veut que ses disciples fassent pénitence, qu'ils se mortifient, qu'ils se renoncent, qu'ils portent leur croix à sa suite. Aussi a-t-il déclaré bienheureux ceux qui souffrent.

Elle nous fait envisager sans effroi la mort qui mettra un terme à nos épreuves; elle nous fait désirer le ciel où tous nos maux présents seront changés en joies.

A ces considérations et aux autres de même nature que les circonstances peuvent suggérer, il est bon d'ajouter les motifs que nous avons de conserver la plus entière confiance en Dieu qui ne permettra jamais que nous soyons tentés ou éprouvés au-dessus de nos forces. Car, s'il nous envoie plus d'épreuves, il nous accordera aussi des grâces plus abondantes. Nous serons tout étonnés de ne pas succomber à des douleurs dont la seule appréhension aurait été capable de nous écraser, parce que Dieu nous aura communiqué sa force pour les supporter : *Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo — Cum infirmor, tunc potens sum — Omnia possum in eo qui me confortat*, etc.

Ainsi donc, pour tout résumer en un mot, aux âmes qui subissent de telles épreuves, il faut avant tout et toujours inspirer la confiance en Dieu et soigneusement éviter tout ce qui pourrait les jeter dans le doute et la défiance. Il faut calmer leurs appréhensions et empêcher le trouble de les envahir. Une âme chrétienne appuyée sur cette assurance que saint Paul tient en si grande estime, est capable de tout supporter comme de tout oser pour le service de Dieu.

Q. — M. N... a obtenu de son curé la permission de travailler un dimanche à sa récolte. En vertu de cette autorisation, il a travaillé, non dans la paroisse qu'il habite, mais dans la paroisse voisine dont le curé n'avait accordé aucune permission, ni générale ni particulière. M. N... était-il véritablement dans son droit et pouvait-il, en vertu de la permission accordée par son curé, travailler dans la paroisse voisine à rentrer sa récolte? Est-ce que la permission du curé de cette dernière paroisse ne lui était pas aussi nécessaire et même ne lui aurait-elle pas suffi?

J'ai posé cette même question à un grand vicaire qui m'a répondu, devant le curé de M. N... et de la famille de celui-ci, qu'il ne fallait pas y regarder de si près ni être si exigeant.

Je désire avoir à ce sujet l'avis de l'*Ami du Clergé*, d'autant plus que je pense que M. N... devait également demander la permission au curé de la paroisse sur laquelle il avait à travailler, et même qu'il n'avait besoin que de celle-ci.

Veuillez me le donner dans un de vos plus prochains numéros, vous me ferez bien plaisir et me rendrez grand service. Je porterai votre réponse à la connaissance des parties intéressées.

R. — Le curé n'a pas, en vertu du droit commun, le pouvoir de permettre le travail le dimanche. Toutefois il peut, en cas de nécessité particulière, donner, en vertu de la coutume, une sorte de dispense *à ses paroissiens*.

« Dispensatio, dit Lehmkuhl, in particulari concedi potest... etiam a parocho in particulari necessitate occurrente *quoad parochianos*. » (*Theologia moralis*, t. I, n. 547).

Clement Marc dit dans le même sens : « Valet quoque dispensatio... parochi *erga parochianos*, vi consuetudinis. » (*Institut. morales*, t. I, n. 664).

Ærtnys : « Dispensationem concedere possunt : ... 4° Parochi *cum suis parochianis*, ex justa causa, pro particulari casu ; hanc facultatem ex recepta consuetudine acquisiverunt. » (*Theologia moralis*, t. I, p. 206, n. 120).

Dans tous les passages que nous venons d'énumérer, il est dit que celui qui veut travailler le dimanche doit demander la permission à son curé, et que le curé ne peut l'accorder qu'à ses paroissiens. Or, comment s'acquiert le titre de paroissien, sinon par le domicile ou le quasi-domicile? Et ceux-ci? Par le fait de l'habitation dans un lieu d'abord, avec d'autres conditions inutiles pour le cas.

J'en conclus que celui qui habite dans un lieu et qui a une propriété dans un autre lieu doit demander la permission de travailler au curé du lieu où il habite et non à celui du lieu où se trouve sa propriété.

UNE DISCUSSION SUR LA NATURE DE LA GRACE

Le théologien archiprêtre auquel nous avons eu à répondre au sujet de la nature de la grâce [1] nous adresse une longue réplique qui ne manque pas d'intérêt. Pour plus de commodité, nous la diviserons en plusieurs parties, faisant suivre chacune d'elles de notre réponse.

Monsieur le Chanoine,

Vous êtes bon prince; vous n'avez pas abusé de votre supériorité pour écraser le pauvre distrait qui a pensé s'abriter avec son sentiment sous le nom de saint Thomas et de son Ecole. Cette distraction est d'autant plus inexplicable chez votre serviteur qu'il n'a pas du tout perdu le souvenir des querelles qu'il faisait à Billuart dès 1863 sur le même sujet.

Comme vous, en effet, Monsieur le Chanoine, cet éminent commentateur de saint Thomas, dit : « La grâce est une participation formelle et physique à la nature divine. » Comme vous aussi, il retire, deux pages après, la proposition qu'il a magistralement établie : « La nature divine n'étant pas, par essence, communicable à la créature, ce n'est qu'accidentellement que celle-ci y participe au moyen d'un *don créé* qui imite et exprime analogiquement la nature divine. »

Comme vous, Monsieur le Chanoine, Billuart enseigne que la grâce, comme entité, est surnaturelle, c'est-à-dire au-dessus de toute nature créée et possible, et d'une plus grande noblesse que tout être créé; comme vous également, il soutient qu'elle n'est cependant qu'un *accident créé* dans l'âme qui imite et exprime seulement par analogie la « nature divine. »

[1] V. *Ami du Clergé*, 1894, n° 10, p. 148 et suiv.

C'est bien là, Monsieur le Chanoine, ce que je n'ai jamais pu comprendre. Comment, en effet, admettre qu'une participation physique et formelle à la nature divine et un *don créé* imitant et exprimant simplement par analogie cette même nature divine soit *unum et idem ?* Comment accepter que la grâce soit en même temps au-dessus de toute nature créée et possible et cependant ne soit qu'un accident créé d'un ordre inférieur à la nature increée ? Je ne l'ai jamais pu, malgré tout mon désir de rester d'accord avec Billuart et tous les thomistes. J'ai mieux aimé rester d'accord avec la logique et la parole de Dieu, entendue simplement dans son sens littéral.

Ce n'est pas Billuart seulement qui pense comme saint Thomas, mais l'ensemble des théologiens, comme notre aimable confrère pourra s'en assurer s'il veut les parcourir.

Pourquoi lui répugne-t-il d'admettre qu'une participation physique et formelle à la nature divine soit un don créé imitant et exprimant *par analogie* seulement la nature divine ? C'est un principe absolument certain que la nature divine ne peut être d'une manière *univoque*, soit par identité de substance, soit par identité d'espèce, dans aucun sujet qui ne soit pas Dieu lui-même ou l'une des trois Personnes divines. Par la grâce, l'homme ne devient pas Dieu lui-même, ni une des trois Personnes divines. Il ne peut donc avoir en lui la nature divine d'une manière *univoque* avec Dieu ou l'une des trois Personnes. Il faut donc qu'il ne l'ait que *par analogie*.

Pourquoi encore un accident *créé*, c'est-à-dire produit par une efficience divine, ne pourrait-il pas être au-dessus de toute *nature créée*, c'est-à-dire, de tout être *naturel ?* Il suffit en effet que l'accident soit *surnaturel*, produit par une efficience surnaturelle et ordonné à une fin surnaturelle. Or, tel est bien le cas de la grâce sanctifiante.

Rien n'est plus logique, ni plus conforme à l'enseignement de l'Eglise qui ne contredit certainement pas la sainte Ecriture.

Vous ne voulez pas, Monsieur le Chanoine, que j'invoque l'incarnation du Verbe pour soutenir mon sentiment. Et cependant, si la nature divine a pu se communiquer substantiellement à la nature humaine dans la personne du Verbe, pourquoi ne pourrait-elle, par le Verbe fait chair, se communiquer d'une manière moins parfaite à tous ceux qui ont l'honneur de partager avec lui le titre d'enfant de Dieu ? Il est écrit, en effet, que le Christ a reçu une onction supérieure à celle de ses frères [1].

Ne serait-il plus vrai de dire, Monsieur le Chanoine, que pouvoir le plus, c'est pouvoir le moins ?

M. l'archiprêtre fait valoir dans ce passage et fera valoir encore dans la suite diverses analogies dans lesquelles se glissent des inexactitudes et des confusions qu'il faut dissiper. La vérité sur la nature et l'économie de la grâce en ressortira plus claire et plus complète.

[1] L'Ecriture, en ces passages, ps. 44, 7, et ad Hebræ., 1, 9, dit que le Fils de Dieu fait homme a été oint « oleo exultationis præ participibus. » Ce langage serait absolument faux, si les hommes, ses frères, recevaient une onction essentiellement différente de la sienne.

Au sujet de l'Incarnation, c'est à tort qu'il dit que la « nature divine a pu se communiquer substantiellement à la nature humaine. » La nature divine et la nature humaine ont été unies dans la personne du Verbe par le lien hypostatique. Mais aucune des deux natures n'a été communiquée à l'autre pour être en elle intrinsèquement. Chacune des deux reste extrinsèque à l'autre : « non commixtionem passus neque divisionem. »

Dans l'Incarnation, la nature divine ne subit aucun changement. Mais la nature humaine est élevée de deux manières à un être supérieur. La première et principale élévation de la nature humaine en Notre-Seigneur consiste dans son union hypostatique avec la nature divine dans la personne du Verbe, union par suite de laquelle l'humanité sainte de Notre-Seigneur est l'humanité du Fils de Dieu. La seconde élévation de la nature humaine en Notre-Seigneur est celle de la grâce par laquelle elle est intrinsèquement sanctifiée d'une manière analogue à celle dont les âmes justes sont sanctifiées par la grâce. Cette grâce de l'humanité sainte en Notre-Seigneur est incomparablement plus parfaite que celle des âmes justes, mais elle est de même espèce.

Il y a donc en Notre-Seigneur deux onctions : 1° l'onction substantielle, la nature divine, qui est, non pas communiquée à la nature humaine, puisqu'elle est incommunicable, mais unie à elle dans la personne du Verbe, et 2° l'onction accidentelle, la grâce sanctifiante, la qualité surnaturelle répandue dans l'âme, informant sa substance, ses puissances et ses actes. Entre ces deux onctions, il y a la même différence fondamentale qu'entre les deux natures ou entre les deux volontés en Notre-Seigneur. La première est la nature divine elle-même ; la seconde appartient exclusivement à la nature humaine.

A ces deux onctions répondent, dans l'homme juste, deux prérogatives distinctes entre elles. A l'onction substantielle en Notre-Seigneur, répond dans l'âme du juste l'inhabitation des trois Personnes divines ; mais cette inhabitation est d'une nature toute différente de l'union hypostatique. Sans doute, les trois Personnes divines habitant dans l'âme du juste n'y sont pas sans la nature divine qui n'est avec elles qu'une seule et même chose. Mais cette inhabitation n'établit entre la nature divine et l'âme du juste qu'une relation de présence accompagnée d'une opération qui assimile l'âme à Dieu (S. Th., 1. P., q. 43. a. 3) et produit en elle cette nature divine qui est la grâce sanctifiante. En Notre-Seigneur, au contraire, la nature divine est unie à la nature humaine par le lien hypostatique, par la personnalité du Verbe. En vertu de cette union, l'humanité sainte est celle d'une personne divine. Par suite de l'inhabitation, l'âme du juste n'est que le sanctuaire de Dieu et non pas l'âme de Dieu.

A l'onction accidentelle de Notre-Seigneur répond dans l'âme du juste la grâce sanctifiante qui est de la même nature et de la même espèce que

celle de Notre-Seigneur, quoique d'un degré bien inférieur.

Ainsi l'onction de Notre-Seigneur l'emporte sur celle des justes de deux manières : 1° en ce que son humanité jouit de l'onction substantielle que ne reçoit pas l'âme des justes, et 2° en ce que sa grâce est, quoique dans le même genre, immensément supérieure à celle des justes.

L'homme juste partage avec Notre-Seigneur le titre de fils de Dieu ; mais Notre-Seigneur est Fils de Dieu par nature, par la substance même de la nature divine qu'il reçoit du Père, tandis que le juste n'est fils de Dieu que par adoption, par une qualité accidentelle, par une participation de la nature divine qui met dans son âme quelque chose de physique, de surnaturel, de divin, mais une chose autre que la nature même de Dieu : autrement il serait fils de Dieu par nature, au même titre que Notre-Seigneur.

Dieu a pu unir la nature divine à la nature humaine dans la personne du Verbe, parce que la nature divine ne subit en cela aucun changement, aucune diminution. Elle reste ce qu'elle est, et ne subsiste pas autrement qu'avant l'Incarnation, dans la personne du Verbe. Il ne peut communiquer cette même nature à l'homme juste dans une mesure moindre, parce que la nature divine n'est pas susceptible de diminution; ni pour faire partie de l'être surnaturel de l'homme, soit parce que l'homme serait Dieu, soit parce que la nature divine subsisterait en une infinité de personnes humaines.

Comment, du reste, Jésus-Christ pourrait-il se donner substantiellement dans l'Eucharistie comme un véritable aliment, si la nature divine ne pouvait, en aucune façon, se communiquer à la créature humaine ?

La nature divine ne peut se communiquer à la nature humaine pour être la forme intrinsèque, la cause formelle de sa sanctification ; mais elle peut se donner à l'homme de plusieurs autres manières et en particulier comme aliment spirituel dans la sainte communion. Encore faut-il remarquer ici que la sainte Eucharistie consiste essentiellement dans le Corps et le Sang de Notre-Seigneur présents sous les saintes espèces, que son âme et sa divinité ne font partie de cet aliment spirituel que par suite du lien substantiel qui unit l'âme au corps et au sang, et par suite du lien hypostatique qui unit la nature divine à l'humanité sainte et à chacune de ses parties. Ce n'est donc que par une concomitance nécessaire et non pas formellement en elle-même que la nature divine se trouve dans l'aliment divin de la sainte Eucharistie. Toutefois elle est substantiellement présente, et c'est son opération divine qui, par l'intermédiaire du corps et du sang de Notre-Seigneur, produit dans l'âme du communiant les merveilleux effets du sacrement. Mais elle reste tout à fait extrinsèque à l'âme qu'elle sanctifie ainsi de sa présence et de son opération. Il n'y a donc pas de parité entre la présence de la nature divine dans l'Eucharistie et la grâce qui affecte intrinsèquement l'âme juste.

Vous admettez vous-même l'*inhabitation* des trois personnes divines dans le juste. Or, on ne peut en douter, vous admettez bien également qu'elles ne viennent ni ne demeurent dans le juste sans la nature divine dont elles sont les formes terminales, si l'on peut dire.

Mais si la nature divine est dans le juste avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comment pourrait-elle ne pas se communiquer en quelque manière à l'âme qui est leur séjour ? Si la nature divine est lumière, comment n'éclairerait-elle pas elle-même le juste ? Si elle est un foyer d'amour, comment ne l'échaufferait-elle pas de sa chaleur propre ? Si enfin elle est vie, comment ne l'associerait-elle pas à son acte propre dans la mesure du possible ?

Ce passage n'appelle qu'une simple observation. La nature divine est bien avec les trois Personnes dans l'âme du juste par l'inhabitation ; et elle opère, ou, pour parler plus exactement, les trois Personnes divines opèrent par elle dans l'âme qu'elles habitent ; elles y produisent les effets que décrit fort bien notre contradicteur. Mais il n'y a rien qui dépasse les limites de la présence et de l'opération. Dieu opère dans l'âme, comme forme de son être surnaturel, une participation à la nature divine, mais non la nature divine elle-même. La lumière, la chaleur et la vie spirituelles qu'il lui communique émanent de la nature divine, elles ne sont pas la nature divine elle-même.

Bien mieux, comme le Père, le Fils et l'Esprit ne peuvent être en dehors de la nature divine, la nature divine elle-même ne peut non plus exister qu'en elle-même. Si donc elle vient et demeure *vraiment et proprement* dans le juste avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il faut qu'elle se communique aussi à lui, *vraiment et proprement ;* autrement il faudrait dire qu'en habitant en lui, Dieu résiderait vraiment et proprement en dehors de lui-même, en résidant dans un être étranger à sa nature : ce qui serait abaisser Dieu bien plus que si l'on admet que, pour se faire dans l'âme un ciel digne de lui, il commence, en venant en elle, par l'orner des perfections qui sont les attributs divins et en dehors desquelles il ne peut se complaire.

Si ce raisonnement valait pour l'inhabitation des Personnes divines dans l'âme du juste qui est un mode de présence accompagné d'efficience, il vaudrait également pour la présence naturelle de Dieu dans l'univers visible ; car il y a de part et d'autre présence et efficience. Les trois Personnes ne pouvant, dit-on, être en dehors de la nature divine, ni la nature divine exister qu'en elle-même, il s'ensuivrait, ou que Dieu n'est pas présent dans l'univers, ou que l'univers dans lequel il serait présent serait la nature ou la substance de Dieu. Nier la présence de Dieu dans le monde ou faire du monde la substance de Dieu, voilà deux conséquences absurdes qui témoignent invinciblement de la fausseté du principe.

Dieu ne peut être intrinsèquement, par sa nature, qu'en lui-même. Mais il est extrinsèquement dans les œuvres de ses mains, présent par sa substance, par sa science, par son opération qui est la

cause de tout ce qui est, sans qu'aucun être créé soit lui-même, ou sa nature, ou sa substance, ou quelqu'un de ses attributs. Il en est de la présence surnaturelle de l'inhabitation comme de la présence naturelle de Dieu dans les choses créées.

D'un autre côté, veuillez remarquer que pour voir Dieu face à face comme il est, il ne suffit pas à l'âme d'avoir une lumière simplement créée, telle que cette lumière de gloire qu'ont imaginée saint Thomas et certains de ses maîtres par considération pour l'incommunicabilité de la nature divine ; car, entre l'essence infinie et toute lumière créée, quelqu'élevée qu'elle soit au-dessus de toutes les intelligences de la nature créée (admettons ce langage contre lequel proteste la logique), par le fait qu'elle est simplement créée, il y a une distance incommensurable, une disproportion infinie.

Comme l'a très formellement dit le Psalmiste, nous verrons Dieu dans sa propre lumière : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Avec une lumière créée, on ne peut voir que le créé ; pour voir l'Infini, il faut une lumière infinie. Voilà une équation dont la justesse s'impose incontestable. Il faut donc que la lumière infinie soit communiquée à l'intellect humain, et que l'intellect humain, d'autre part, soit élevé, par la grâce, à la hauteur où il faut qu'il parvienne pour n'en être pas ébloui, aveuglé.

Comme cette hauteur, c'est la hauteur même de la lumière incréée, il faut donc que la grâce soit vraiment une communication de la nature divine. Voilà encore qui est d'une rigueur mathématique.

M. l'archiprêtre rejetant explicitement ici l'autorité de saint Thomas et de certains de ses maîtres, et implicitement celle de tous les théologiens qui les ont suivis, nous lui citerons l'autorité du concile œcuménique de Vienne qui enseigne l'existence et affirme la nécessité de la *lumière de gloire* dans le passage où il condamne cette erreur des Béguards et des Béguines, « que l'âme n'a pas besoin de la *lumière de gloire* pour voir Dieu et en jouir béatifiquement. »

Un seul point reste ensuite à discuter : la lumière de gloire est-elle la lumière infinie de Dieu lui-même, laquelle n'est autre que l'intelligence divine, ou ce qui revient au même la nature divine ? — ou bien est-elle, d'après la notion commune qu'en donnent les théologiens, une vertu surnaturelle dérivant de l'intelligence divine et rendant l'âme juste capable de voir Dieu en lui-même en la rendant semblable à lui ?

Notre vénéré confrère tient pour la première solution. Mais outre qu'elle contredit l'enseignement universel, elle va encore ouvertement contre la raison. Si la lumière incréée et infinie est nécessaire pour voir Dieu en lui-même, il s'ensuit que Dieu seul peut se voir de cette manière, car la lumière incréée et infinie n'est autre chose que la nature même de Dieu et Dieu lui-même. Il faudra donc de deux choses l'une : ou que les saints ne voient pas Dieu en lui-même, ce qui est contre la foi, ou qu'ils soient Dieu lui-même, ce qui est contre la foi et contre la raison.

Dans la vision intuitive, il faut distinguer l'objet qui est vu et le sujet qui voit.

L'objet qui est vu, est Dieu en lui-même, ou l'essence divine, ou sa nature avec ses attributs et ses Personnes. Cet objet est, par lui-même, infiniment intelligible. Il est entièrement et infiniment lumineux. Si aucune créature ne peut naturellement voir cet objet, la cause en est, non pas à l'objet lui-même, mais au sujet dont la faculté est sans proportion avec lui.

Le sujet qui voit est l'âme humaine et, dans l'âme, la faculté de l'intelligence. L'intelligence humaine ne pouvant, par sa lumière naturelle, voir l'essence divine, a besoin d'être mise en état d'exercer l'acte de cette vision par un secours spécial, par une puissance surnaturelle d'intellection : cette puissance surnaturelle est la *lumière de gloire* dont nul catholique ne peut nier l'existence.

Cette lumière de gloire ne saurait être seulement une lumière extérieure et objective qui ne ferait que mettre en face de l'intelligence naturelle l'essence divine entourée de son éclat, sans lui communiquer aucune force nouvelle. Car, même en présence de cet objet, l'intelligence humaine resterait impuissante à le saisir. Il faut que l'intelligence soit intérieurement élevée, confortée et rendue surnaturellement capable de voir l'essence divine. Cette lumière doit donc être en elle comme une qualité subjective et intrinsèque.

Ainsi, dans la vision divine, il y a double lumière : celle de l'objet qui émane de l'essence divine et vient frapper par l'extérieur l'intelligence du bienheureux, comme la lumière du soleil vient frapper l'œil ; et celle qui est dans le sujet, la puissance de voir, comme est dans l'œil la sensibilité ophthalmique.

Ces deux lumières concourent au même acte de la vision intuitive : la première, comme agissant de l'extérieur sur la faculté qui perçoit l'essence divine ; la seconde comme fortifiant et élevant intérieurement la même faculté. Sont-elles liées l'une à l'autre par un rapport de causalité ? La lumière objective est-elle la cause efficiente de la lumière subjective ? Est-ce l'essence divine s'offrant comme objet à l'intelligence du bienheureux qui cause en elle la lumière de gloire ? Ou bien n'est-ce pas une qualité permanente mise dans l'intelligence du bienheureux logiquement et ontologiquement antérieure à la vision ? C'est un point qu'on peut discuter. Mais ce qui ne peut faire aucun doute, c'est 1° que la lumière de gloire est une disposition, une qualité, un accident existant dans le sujet, c'est-à-dire dans l'intelligence béatifiée ; et 2° que cette lumière permet à l'intelligence béatifiée de voir l'essence divine.

Si, comme le pense notre vénéré confrère, il fallait que cette lumière subjective, la lumière de gloire, fût infinie pour percevoir la lumière objective, l'essence de Dieu qui est infinie, il faudrait admettre que la lumière infinie est reçue dans l'intelligence béatifiée. Et puisque l'infini ne peut être contenu dans un être fini, il faudrait que cette intelligence elle-même fût infinie, c'est-à-dire qu'elle fût l'intelligence même de Dieu, et que la

substance dans laquelle elle se trouve fût la substance même de Dieu. Le bienheureux serait Dieu lui-même. Voilà qui est « d'une rigueur mathématique. » Mais il ne peut se faire que le bienheureux soit Dieu. La conséquence logique est évidemment fausse; donc le principe lui-même est faux.

D'autres conséquences également logiques et d'une rigueur mathématique viennent accuser davantage encore la fausseté du principe. Si c'est par l'intelligence infinie de Dieu que les bienheureux voient Dieu, ils voient Dieu non seulement tel qu'il est, mais encore autant qu'il peut être vu et connu; leur vision de l'essence divine est *compréhensive*, contrairement aux définitions du 4e concile de Latran et du concile du Vatican qui le déclarent incompréhensible. Cette vision, étant infinie, est la même chez tous les bienheureux, contrairement à la définition du concile de Florence qui enseigne que « les âmes des saints voient Dieu trine et un, l'une plus parfaitement que l'autre selon la diversité de leurs mérites. » Ces conséquences ne permettent pas d'admettre que la lumière de gloire soit infinie, ni qu'elle soit l'intelligence même de Dieu.

Mais rien n'exige que pour connaître un objet, on le connaisse entièrement, ni que, pour le connaître tel qu'il est, ou le connaisse autant qu'il peut être connu. Quand je vois un homme face à face, pour prendre les termes qui désignent la vision intuitive, c'est bien lui que je vois en lui-même et je le vois bien tel qu'il est; mais est-ce que je vois absolument tout ce qu'il est? est-ce que je le connais autant qu'il peut être connu? Pourquoi exiger dans la connaissance béatifique ce qu'on ne rencontre en aucune autre connaissance humaine?

L'acte de la connaissance exige une assimilation entre le sujet connaissant et l'objet connu; il ne requiert pas l'équation absolue entre l'un et l'autre.

Pour que l'âme bienheureuse voie Dieu en lui-même, il suffit qu'elle le voie *tel* qu'il est : il n'est pas nécessaire qu'elle le connaisse *autant* qu'il peut être connu et qu'il se connaît lui-même; il suffit qu'elle soit *assimilée* à Dieu : il n'est pas nécessaire qu'elle soit *égale* à lui. Or elle est assimilée à Dieu par une participation à la nature divine qui la rende semblable à lui au degré nécessaire pour qu'elle puisse le voir face à face et en lui-même. C'est ce que fait la lumière de gloire subjective qui informe l'âme du bienheureux.

Pourquoi maintenant, Monsieur le Chanoine, serais-je obligé de vous dire que j'admets, tout comme vous, l'incommunicabilité de l'essence divine à la créature? Comment, prêtre de l'Eglise, pourrais-je penser autrement, si je sais son enseignement? Comment, philosophe et théologien, pourrais-je méconnaître cette logique au nom de laquelle je rejette un accident créé comme une participation formelle et physique à la nature increée? Rien n'est plus loin de ma pensée. Je sais que le cercle, si l'on peut dire, des communications essentielles de la nature divine se termine au Verbe et à l'Esprit, et que seuls, le Verbe et l'Esprit peuvent posséder, avec le Père, la vie dans sa perfection infinie. Aussi ne soutiendrais-je pas que le Père, le Fils et l'Esprit la communiquent à l'homme, par la grâce, en vertu des lois essentielles par lesquelles ils la possèdent. Ce serait impie et absurde.

Je n'ignore pas davantage, Monsieur le Chanoine, la simplicité infinie de la vie divine et je ne pense pas qu'elle puisse être partagée, divisée comme la lumière matérielle.

Mais, entre partager la perfection souveraine comme si elle était divisible d'une part, et de l'autre la communiquer dans son essence en vertu des lois nécessaires qui la transmettent du Père et au Fils et à l'Esprit, il y a le domaine de la liberté infinie de Dieu, il y a l'empire souverain que Dieu a sur sa vie. Eh bien! c'est, Monsieur le Chanoine, en vertu de cet empire sur sa vie qu'il en communique par la grâce ce qu'il lui en paraît bon. Qui pourrait lui en contester le pouvoir? Ah! sans doute, Dieu ne peut pas, en communiquant sa justice, faire un juste qui soit tel au même titre que lui. Dieu ne fait pas l'absurde. Et il est contraire à la nature des êtres que l'infini puisse être communiqué *librement* au fini et que le fini puisse devenir infini par lui-même, ou recevoir une communication *nécessaire* de la nature divine. Mais si Dieu ne peut pas faire qu'un être fini par sa nature reçoive, v. g. la justice infinie même qui le fait ce qu'il est incommunicablement, comment lui refuser le pouvoir de communiquer de cette justice même à une créature ce qui peut lui en convenir et ce que celle-ci peut en recevoir? Dieu n'en sera ni diminué, ni partagé; l'âme n'en sera point absorbée. Gardant sa vie personnelle, elle ne fera, en s'unissant à Dieu par la grâce (et la gloire), qu'entrer progressivement, jusqu'à la mort, dans le concert des personnes divines dont vous lui accordez la possession, Monsieur le Chanoine, même en cette vie.

A la première lecture des deux premiers alinéas du passage ci-dessus, il me vint à l'esprit que la discussion était tranchée par là et que nous étions entièrement d'accord sur le fond. Je me demandais comment nous avions pu paraître adversaires quand nous pensions si exactement de la même manière.

L'essence divine est incommunicable à la créature; son infinie simplicité ne lui permet pas d'être partagée, divisée : voilà bien tout ce que je m'évertue de soutenir quand je dis que l'âme par la grâce ne peut recevoir la nature divine de Dieu, ni en partie puisqu'elle est indivisible, ni en totalité puisqu'elle est incommunicable.

Mais j'avais glissé légèrement sur deux simples compléments auxquels je n'attribuais pas d'importance. Au premier alinéa, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne peuvent communiquer la nature divine à l'homme par la grâce : très bien; mais voici le complément : « en vertu des *lois essentielles* par lesquelles ils la possèdent. » Cette addition qui, vu les déclarations précédentes, paraît être sans objet, ouvre la porte à ce qui est affirmé dans le troisième alinéa, savoir que Dieu peut faire *librement* ce qui serait absurde s'il était fait en vertu des lois essentielles ou nécessaires selon lesquelles se transmet aux personnes la nature divine. — Dans le second alinéa, la nature divine ne peut être partagée ni divisée : voilà encore qui serait parfait sans l'addition du complément : « *comme* la lumière matérielle. »

Ces mots restreignent et limitent la pensée contenue dans la proposition principale et permettent d'affirmer sans contradiction, dans l'alinéa suivant, que Dieu partagera et divisera sa nature d'une autre manière que ne se partage et divise la lumière matérielle, pour « en communiquer à une créature ce qui peut lui en convenir (à Dieu) et ce que celle-ci peut en recevoir. »

Nous voilà de nouveau en pleine et irréductible divergence. Je tiens que la nature ou l'essence divine est absolument incommunicable en dehors des trois Personnes divines et que Dieu ne peut faire librement ce qui est en soi contradictoire, absurde et essentiellement impossible.

Comme notre cher confrère n'apporte ici d'autre preuve de sa manière de voir qu'une interrogation purement oratoire et que d'ailleurs les termes dans lesquels il s'exprime établissent par eux-mêmes plus que suffisamment l'obscurité et l'incohérence des idées, je n'ajouterai rien.

Vous me dites, Monsieur le Chanoine, que les théologiens de votre sentiment, ne pouvant pas concevoir comment cela peut se faire, ne peuvent l'admettre. Je leur demanderai comment ils peuvent concevoir que l'âme qui est spirituelle s'unisse au corps et lui communique ce qu'elle est, comment la nature divine qui est infinie s'est unie personnellement dans le Verbe à la nature humaine qui est finie. Et cependant, ce sont des vérités qu'ils ne peuvent pas ne pas admettre, soit philosophiquement, soit théologiquement. Il leur suffit qu'elles soient clairement établies par des faits certains ou par la révélation. Les théologiens de votre Ecole ne peuvent être plus exigeants pour la déification surnaturelle de l'homme par la grâce ; car, les textes qui l'établissent, soit dans l'Ecriture, soit dans les saints Pères, sont très nombreux et très formels, vous le savez mieux que moi.

J'ai tout au contraire prouvé que l'Ecriture et la tradition enseignent ce qui est, non pas mon sentiment, ni celui d'une école, mais l'enseignement de l'Eglise.

Mais voilà ! il y a les objections qui vous embarrassent et vous ajoutez : Si la déification de l'homme par une communication surnaturelle de la nature même de Dieu était aussi bien révélée que l'Incarnation, la théologie nous fournirait la solution des objections élevées contre ce dogme. Vous avez parfaitement raison, M. le chanoine, et il en est bien ainsi, du moment qu'on expose ce dogme dans sa véritable notion et qu'on n'oublie pas ce qu'est Dieu, ce qu'il peut, ce qu'est son action et ce qu'est la grâce dans l'homme juste. Ainsi, souvenons-nous que Dieu peut tout, excepté l'absurde ou l'impossible. Voilà pourquoi il ne peut pas faire librement son égal, ou un autre infini par nature comme lui. Mais il peut tout ce qui est au-dessous de l'Infini absolu. Or, entre l'Infini absolu et la pure créature, il y a la créature déifiée par la grâce, ou la créature constituant un infini relatif par participation libre à l'infini absolu.

Sans doute, cet infini relatif va vous faire crier à l'absurde. N'exagérons rien ; c'est une expression pour dire que l'âme juste, participant aux attributs divins par son union gracieuse avec Dieu, participe par là à l'infinité de Dieu, bien que dans une mesure relative.

« C'est là précisément la question ; mais peut-elle participer ainsi aux attributs divins eux-mêmes ? » Pourquoi pas, puisque une telle participation est loin de l'Infini absolu et que Dieu peut faire tout ce qui n'est pas l'Infini absolu.

L'absurde et l'impossible, c'est que l'essence incommunicable soit communiquée ; que l'essence indivisible soit divisée ; que l'essence infinie devienne finie ; que l'essence de Dieu devienne la forme, la qualité d'une créature ; que la créature possède la nature même de Dieu sans être Dieu ; qu'elle fasse les actes de Dieu lui-même par la nature divine elle-même ; qu'elle fasse des opérations qui lui sont propres par une nature qui n'est pas la sienne, etc., etc.

Quant à l'infini relatif, à la participation libre, à l'infini absolu, ne voyant pas très bien ce que ce serait si ce n'était une des absurdités signalées plus haut, je ne m'y arrête pas.

Fort bien, conviendrez-vous peut-être, M. le chanoine ; mais comment expliquez-vous que cette participation soit possible sans diviser la nature divine ou sans supprimer la personnalité humaine ? Je ne me flatte pas de vous dire le dernier mot du mystère. Toutefois, ce mystère n'est pas plus obscur que celui de l'Incarnation ou de l'Eucharistie. Souvenons-nous donc que, Dieu étant esprit, il ne se communique pas comme les corps, en se divisant, mais comme les esprits, sans altération de sa nature. Souvenons-nous encore qu'étant maître de sa vie, il ne la communique que dans la mesure où il lui plaît. Voulez-vous des comparaisons ? La nature divine est lumière, elle sera dans l'intellect humain comme la lumière physique dans l'œil, comme la lumière intellectuelle de la nature dans l'intelligence. Elle est chaleur et vie ; elle sera dans le cœur comme une chaleur qui en active les mouvements et en élève la vie.

Enfin, l'action funeste des démons qui obsèdent ou même possèdent les corps donne une idée plus élevée encore de celle par laquelle Dieu veut bien vivre d'une même vie avec le juste qui s'est donné complètement à lui. Il faut ajouter que Dieu commence toujours par prendre possession de la raison et du cœur, quand une âme se donne pleinement à lui, et que c'est par la raison et par le cœur qu'il étend son empire sur tout le reste de la vie.

Il y a deux manières de comprendre que la nature divine soit dans une créature : 1° comme cause efficiente, 2° comme cause formelle, ou comme forme de la créature.

J'admets la première qui n'est autre que l'inhabitation par laquelle Dieu présent dans sa créature y opère les effets dont l'ensemble constitue la grâce sanctifiante.

La seconde est impossible.

Examinons les comparaisons dont se sert ici notre confrère. « La nature divine est lumière, elle sera dans l'intellect humain comme la lumière physique dans l'œil ; » cette comparaison peut s'admettre, car la lumière physique reste extrinsèque à la constitution de l'œil et n'est que la cause de la vision corporelle. « Comme la lumière intellectuelle de la nature dans l'intelligence ; » cette lumière intellectuelle étant l'intelligence elle-même ou la vertu qui lui permet de connaître, on ne peut admettre la parité, car la nature divine ne saurait être l'intelligence ou une qualité de l'intelligence de la créature.

La comparaison avec l'obsession et la possession démoniaque peut être admise, sauf toutefois, d'une part, le respect qu'on doit à la majesté divine, et,

d'autre part, le caractère et l'effet de la présence de Dieu dans l'âme. Ce qui permet d'admettre la comparaison, c'est que le démon, quand il obsède ou possède l'homme, ne fait qu'agir extrinsèquement par les sens extérieurs ou intérieurs sur le corps et sur l'âme de l'homme, comme la nature divine agit sur le corps et sur l'âme de l'homme sans devenir la nature de l'homme, ni sa puissance, ni une qualité de sa puissance. Mais entre l'action du démon et celle de Dieu sur l'homme, il y a une différence immense. Dieu est infiniment plus présent à l'homme que le démon ne saurait l'être. Le démon, bien qu'agissant à la manière des esprits, ne peut atteindre l'homme et exercer sur lui son influence que par le moyen des sens qu'il émeut et en conformant son action aux lois physiques qui déterminent les rapports de l'homme avec les êtres extérieurs ; Dieu peut en outre imprimer son action sur les facultés elles-mêmes et jusque sur la substance de l'âme, en y mettant des énergies nouvelles et en produisant au plus intime de son être des mouvements dont sa nature serait par elle-même incapable. C'est ce qu'il fait par la grâce, déifiant la substance et les facultés de l'âme, les élevant à une manière surnaturelle d'être et d'opérer. Mais par ces opérations surnaturelles, Dieu ne met pas sa nature dans la substance ou dans les facultés de l'âme, ce qui rendrait l'homme identique à lui ; il n'y met qu'une perfection surnaturelle qui rend l'homme semblable à lui.

Mais en se donnant ainsi à une âme en en prenant possession de la sorte, je le répète, Dieu ne détruit pas la nature, il ne fait que lui communiquer la perfection vraiment surnaturelle dont elle a essentiellement besoin pour voir Dieu face à face comme il est, dans sa propre lumière, opération essentiellement divine à laquelle ne suffit pas l'accident créé qu'ont imaginé les thomistes pour le besoin de leur système. Il ne suffit pas, en effet, que cet accident créé soit divin, à raison de son auteur ; il faut qu'il le soit proprement en lui-même et que, par sa communication à l'âme, il l'élève à l'ordre positivement divin pour la rendre capable de contempler Dieu dans sa gloire.

La perfection surnaturelle dont l'âme a essentiellement besoin pour voir Dieu face à face, n'est certainement pas la perfection ou l'essence de Dieu, laquelle est incommunicable à une créature. Celle qu'elle peut avoir et qui lui suffit, c'est d'être surnaturellement élevée, sur la terre, par la grâce, et au ciel, par la lumière de gloire qui rend l'âme semblable à Dieu : « Similes ei erimus. » Voilà le mot propre de la sainte Ecriture.

Eh bien, maintenant, Monsieur le chanoine, pouvez-vous croire encore, qu'entendue dans le sens qui précède, ma doctrine sur la nature de la grâce soit contraire à l'enseignement de l'Eglise et voisine de l'hérésie ? Voilà une note bien grave. N'auriez-vous pas besoin d'autres documents que ceux sur lesquels vous vous appuyez pour l'appliquer à un sentiment théologique qui a pour lui tant de témoignages dans l'Ecriture et les Pères ? Vous avouez que le concile de Trente, dans ce qu'il a enseigné sur la cause formelle de la justification, a été amené à formuler cette partie de son décret par les erreurs d'Ossiandre et des protestants. Voilà pourquoi, contre eux, il a défini que la justification est une rénovation intrinsèque de l'âme et non une simple imputation extrinsèque de la justice de Dieu ou des mérites de Jésus-Christ. Où avez-vous vu que le concile ait jamais pensé à condamner les expressions des Pères et leur manière d'entendre sur ce sujet les textes de l'Ecriture ? Nulle part ; mais vous faites, pour la déduire de la définition du concile, le raisonnement que voici : « La justification est la même chose que la sanctification, et la sanctification n'est que la grâce sanctifiante. Donc, — c'est votre conclusion, — en définissant la nature de la justification, le concile a défini la nature de la grâce sanctifiante. »

Quand, Monsieur le chanoine, ce raisonnement serait aussi irréfragable qu'il l'est peu, il faudrait encore démontrer que le concile, dans sa définition, a bien voulu dire que la justice par laquelle Dieu est juste n'est pas la source même d'où découle la justice dont Dieu revêt et informe le pécheur, et que la justice par laquelle le pécheur est renouvelé dans son intérieur n'est pas une vraie fille de la justice par laquelle Dieu est juste. Or, bien loin que le concile ait dit cela, il a plutôt insinué le contraire en disant que l'unique cause formelle de la justification est la justice de Dieu, celle-là même par la communication de laquelle il rend juste le pécheur. Cette justice, en effet, n'est pas seulement de Dieu, parce qu'il en est le formateur, mais surtout parce qu'il en est le principe et la source propre.

Mais admettons que le concile n'ait rien dit de favorable à mon sentiment, est-il vrai que la sanctification et la grâce sanctifiante soit une seule et même chose ? Non, certes, car la sanctification, c'est l'ensemble des actes par lesquels la grâce sanctifiante s'empare d'une âme et grandit en elle, peu importe que la grâce sanctifiante soit en elle-même une vraie participation substantielle de la nature divine, ou ne soit qu'une participation analogique dans un accident créé qui la représente. Par conséquent, s'il est vrai que le concile ait défini ce qu'est la justification ou la sanctification, il n'est pas vrai qu'il ait défini du même coup ce qu'est la grâce sanctifiante en elle-même.

Il n'y a donc pas certainement dans le chapitre 7 du concile de Trente une définition qui puisse autoriser un théologien à qualifier de voisine de l'hérésie ou simplement d'erreur la proposition qui soutient que la grâce est une vraie communication substantielle de la nature divine elle-même et non un accident créé qui lui ressemble simplement.

Si grave que soit la note *voisine de l'hérésie*, je persiste à croire qu'elle convient à la doctrine que je combats, sans préjudice de plusieurs autres qu'on devrait lui appliquer. Et, d'après ce qui précède, ce ne sont pas les explications de notre vénéré confrère qui me permettront de me montrer moins sévère.

A l'argument que j'ai tiré de la définition du concile de Trente (sess. 6, de Justif., cap. 7), il oppose quatre raisons que nous allons examiner.

1° « Où avez-vous vu que le concile de Trente ait jamais pensé à condamner les expressions des Pères et leur manière d'entendre sur ce sujet les textes de l'Ecriture ? » — Nulle part ; mais aussi nulle part je ne l'ai dit. Le concile n'a rien condamné de la doctrine ou des expressions des saints Pères ; mais en nous enseignant comme il l'a fait quelle est la cause formelle de la justification, il nous a fourni le moyen sûr de les interpréter exactement. Du reste, l'étude de leurs textes ne permet aucunement de penser qu'ils seraient favorables à l'opinion de notre confrère.

J'en ai vu et étudié une assez grande quantité pour l'assurer sans aucune témérité.

2o Contre Osiandre et les protestants, il n'a défini qu'une chose, savoir « que la justification est une rénovation intrinsèque de l'âme et non une simple imputation extrinsèque de la justice de Dieu ou des mérites de Jésus-Christ. » Le chapitre VII où se trouve exposée la doctrine catholique sur la justification et sur ses causes : « Quid sit justificatio et quæ ejus causa, » ne se borne pas à ce qui est strictement nécessaire pour réfuter les protestants. Comme il est dit dans le prologue du décret, il expose sur ce point la « vraie et saine doctrine » que Jésus-Christ a enseignée, que les Apôtres ont transmise et que l'Eglise a perpétuellement gardée. Rien d'étonnant que l'enseignement donné par le concile s'étende au-delà des limites des erreurs alors formulées par les protestants. Si donc il y a dans ce chapitre quelque chose qui n'ait pas été nécessaire pour le redressement de quelque erreur particulière alors connue, ce n'est pas une raison pour le regarder comme nul et non avenu. Mais dans le cas présent, il se trouve que l'enseignement sur lequel je m'appuie va précisément contre une partie et contre la principale partie de l'erreur d'Osiandre. Cet hérétique, en effet, disait que l'homme est justifié par la justice même par laquelle Dieu est essentiellement juste, extrinsèquement imputée. Cette erreur comprend deux parties : 1o que l'homme est justifié par la justice même de Dieu; 2o que cette justice lui est extrinsèquement imputée. La première partie est de beaucoup la plus fondamentale. C'est contre elle évidemment que le concile définit que « la cause formelle unique de la justification est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes. »

De ces dernières paroles, M. l'archiprêtre donne une interprétation qui manque un peu de netteté, mais qui ne peut servir à sa cause que si on l'entend dans un sens conforme à tout ce qu'il a dit plus haut. La voici.

3o La justice par laquelle Dieu est juste est la « source même, » la « source propre » et le « principe » de la justice par laquelle le pécheur est renouvelé, et celle-ci est une « vraie fille » de la justice par laquelle Dieu est juste. » — Si notre confrère l'entend dans le sens que la justice par laquelle Dieu est juste est la *cause efficiente* de la justice par laquelle le pécheur est justifié, je suis entièrement de son avis; et nous sommes l'un et l'autre en parfait accord avec le Concile de Trente définissant ainsi la *cause efficiente* de la justification : « La cause efficiente est Dieu miséricordieux, lequel gratuitement purifie et sanctifie, par le sceau et l'onction de l'Esprit-Saint promis, qui est le gage de notre héritage. » Mais ainsi entendue la remarque de notre confrère est sans utilité pour son opinion. Pour qu'elle puisse lui servir, il faut qu'il entende par là que la justice de Dieu par laquelle Dieu est juste est comme *cause formelle* dans le pécheur justifié ; et lui-même donne à entendre qu'il le comprend ainsi en produisant comme il suit le texte du Concile : « L'unique cause formelle de la justification est la justice de Dieu, celle-là même par la communication de laquelle il rend juste le pécheur. » Ici je ne suis plus de son avis : il fait un épouvantable contresens et prête au Concile le contraire de ce qu'il a défini, et cela sans qu'aucune raison grammaticale, philosophique, théologique ou historique puisse donner la moindre couleur à son interprétation.

Vient ensuite la grande raison qui ne me permettra plus de me réclamer du Concile de Trente.

4o « Admettons que le Concile n'ait rien dit de favorable à mon sentiment, est-il vrai que la sanctification et la grâce sanctifiante soient une seule et même chose? » Si la grâce sanctifiante n'est pas la même chose que la sanctification, elle n'est pas non plus la même chose que la justification. Et le Concile de Trente qui traite de la justification ne saurait être invoqué au sujet de la grâce sanctifiante. — Notre cher confrère prend ici le mot de *sanctification* dans un sens et le Concile de Trente le prend dans l'autre. Par sanctification, en effet, on peut entendre les *actes* par lesquels un pécheur se prépare à la grâce ou par lesquels un juste croît en grâce; ou bien l'*habitude* ou qualité intérieure de l'âme qui la constitue sainte en elle-même. C'est dans le premier sens que l'entend notre confrère : ses paroles en font foi. C'est dans le second sens que l'entend le Concile de Trente : on le voit par le texte même. En effet, le Concile l'emploie comme synonyme de « justification » et de « renouvellement de l'homme intérieur, » et ces trois choses, qui n'en font qu'une, il les présente comme suivant immédiatement « la dernière disposition ou préparation à la grâce » : « Hanc autem dispositionem seu præparationem *justificatio ipsa* consequitur : quæ non est sola peccatorum remissio, sed et *sanctificatio*, et *renovatio interioris hominis*, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. » Il est donc évident que la sanctification dont parle le Concile de Trente n'est ni la préparation à la grâce sanctifiante, ni le développement de cette grâce.

Est-ce la grâce sanctifiante elle-même au sens où je l'ai toujours entendu, c'est-à-dire avec toutes les qualités ou perfections surnaturelles qui ornent les puissances de l'âme et influent sur ses actes? On peut déjà l'affirmer d'après la nature même des choses. C'est en effet par la grâce ainsi entendue que l'homme est sanctifié et justifié. Mais le Concile le dit explicitement : « per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. » Le mot « voluntariam » ne concerne pas le point que nous discutons. Le mot « gratiæ » est pris dans le sens que lui donnaient et lui donnent encore les théologiens; il désigne la grâce formellement sanctifiante, celle qui affecte la substance même de l'âme. Le mot « donorum » désigne tout ce qui perfectionne surnaturellement les puissances de l'âme et qui lui est conféré, comme le dit plus loin

le même chapitre, sous forme de vertus ou de qualités « infuses. » Or, c'est par cette grâce et ces dons, « per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, » qu'est produite dans l'âme la « rénovation de l'homme intérieur, » la « sanctification, » la « justification. » Conséquemment en traitant de la justification, le Concile traite de la sanctification qui est la même chose, et de la grâce qui est effectivement l'une et l'autre, puisque c'est par elle que l'homme est sanctifié et justifié.

Il est donc établi que la définition de la cause formelle de la justification est aussi la définition de la cause formelle de la grâce sanctifiante entendue comme je l'ai dit.

Conséquemment une opinion qui va contre cette définition est une opinion au moins erronée. Si elle n'arrive pas à l'hérésie, c'est que le mot de *grâce* n'est pas directement employé dans la définition qui parle de *justification*, et qu'au lieu de « nature même » de Dieu, le Concile se sert de l'expression de « justice » de Dieu. Mais il est théologiquement certain que « justice » et « nature » de Dieu sont en réalité une seule et même chose et que la « grâce » est la « justification. » Cette opinion est donc opposée à la foi sous la note que j'ai dite.

Du reste, Monsieur le Chanoine, il y a à Rome une Congrégation qui est chargée de juger les difficultés que soulève l'interprétation du Concile de Trente. Je vous autorise à lui soumettre ma doctrine, et si vous obtenez qu'elle soit qualifiée de voisine de l'hérésie ou d'erronée, je vous promets d'en faire gaiement le sacrifice et d'embrasser la vérité sans aucun regret.

Ou mieux, si vous le préférez, Monsieur le Chanoine, veuillez vous unir à moi pour poser à la sacrée Congrégation du Concile les doutes suivants :

1° Le Concile de Trente, en définissant la cause formelle de la justification (chap. VII), a-t-il voulu définir que la justice surnaturelle de l'âme en état de grâce n'est pas une certaine participation gracieuse à la justice même par laquelle Dieu est juste en lui-même ?

Et quatenus negative, un théologien peut-il déduire logiquement de la définition du Concile que la justice surnaturelle des saints n'est qu'un accident créé qui imite simplement par analogie la justice absolue de Dieu, et conséquemment condamner comme erronée et même voisine de l'hérésie la doctrine qui, s'appuyant sur l'Ecriture et les textes des Pères, voit dans la justice surnaturelle une communication de la justice infinie faite gracieusement par Dieu en vue des mérites de Jésus-Christ ?

Je m'engage, Monsieur le Chanoine, à me soumettre pleinement à tout ce que la sacrée Congrégation décidera.

Comme il s'agit de matière concernant la foi, la consultation irait, non à la sacrée Congrégation du Concile qui ne s'occupe que de la partie disciplinaire du Concile de Trente, mais à la Congrégation du Saint-Office, ou Sainte-Inquisition.

Pour moi la démarche n'est plus à faire. Elle a été faite il y a longtemps déjà, à l'époque où notre vénéré confrère, sans doute encore sur les bancs de théologie, cherchait querelle à Billuart. Il y eut vers cette époque, en 1862, au grand séminaire de Langres, au sujet de la nature de la grâce, une discussion théologique longue et approfondie : elle dura des mois ; des textes très nombreux de Pères de l'Eglise et de théologiens furent apportés de part et d'autre et étudiés à fond. La thèse que je soutiens eut gain de cause. Comme la discussion avait fait quelque bruit, M. le supérieur d'alors voulut, pour sa sécurité, avoir l'avis du Saint Siège, mais par communication privée. Il fut dressé un exposé succinct des deux opinions que présenta un professeur du même séminaire alors présent à Rome. Le Maître du sacré Palais répondit que la seule opinion qu'on pût embrasser était celle qui affirme que la grâce est une participation par similitude à la nature divine et qu'il fallait craindre avec l'autre de tomber dans le panthéisme surnaturel.

S'il y avait lieu de soumettre une question au Saint-Office, je rédigerais tout autrement les *Dubia*. Le premier est amphibologique et laisse à peine soupçonner celui des deux sens possibles qu'on a principalement en vue. De plus il contient le mot « gracieuse » qui n'a aucun sens théologique connu. Par les expressions « participation à la justice même par laquelle Dieu est juste en lui-même, » si l'on ne sait à l'avance de quoi il s'agit, on entendra une participation qui respecte le sens de la définition et qui soit celle qu'admettent communément les théologiens, tandis que, dans la pensée du consultant, ces expressions signifieraient une participation par laquelle la justice surnaturelle de l'âme serait, d'une façon particulière, la justice même de Dieu par laquelle Dieu est juste. Le premier doute devrait donc être éclairci.

Ensuite notre confrère suppose que la question pourrait être résolue négativement : « Et quatenus negative. » Il fait ici la supposition la moins probable et la moins en rapport avec son second « dubium. »

Le second doute est entièrement en dehors de la question. Il ne s'agit pas de savoir si l'on peut déduire logiquemment du texte du Concile de Trente tout ce qu'il énumère, mais si l'on peut déduire du texte du Concile que la grâce sanctifiante n'est pas la justice divine par laquelle Dieu est juste, ou sa propre nature par laquelle il est Dieu. C'est tout ce que j'ai jamais voulu faire prouver au Concile. Il est vrai que c'est le point capital et que ce principe admis il faut abandonner comme contraire à la foi le sentiment que je combats ; mais je n'affirme pas que le texte du Concile contienne formellement tout l'enseignement théologique sur ce point.

En outre, c'est à tort que ce « dubium » suppose qu'on prétendrait trouver dans le concile une condamnation d'erreur qui n'existait pas encore sous cette forme.

Enfin ce « dubium » est presque aussi obscur que le premier sur le fond de la question.

Voici comment je formulerais l'un et l'autre :

Dubium I : La définition que donne le Concile de Trente (sess. 6 de justif. c. VII), de la cause

formelle de la justification, doit-elle s'entendre en ce sens que la justice par laquelle Dieu nous rend justes est une participation *par analogie* seulement à la justice divine par laquelle Dieu est juste en lui-même ; — ou en ce sens que la justice par laquelle Dieu nous rend justes est une participation *par la réalité même* de la nature divine à la justice par laquelle Dieu est juste en lui-même ?

Dubium II : Est-il conforme à l'enseignement du Concile d'appliquer à la grâce sanctifiante considérée comme forme de la sanctification ce que le Concile dit de la cause formelle de la justification ?

A ces questions, voici la réponse qui serait certainement faite :

Ad primum : Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.

Ad secundum : Affirmative.

Si notre aimable et savant confrère ne m'en croit pas sur parole, qu'il en fasse l'épreuve.

LITURGIE

Q. — Un indult récent accorde pour notre diocèse la permission d'encenser l'autel pendant la messe, sans diacre et sous-diacre, aux fêtes de 1re et de 2e classe et quand le Saint-Sacrement est exposé.

Ceci s'applique-t-il seulement aux messes pour la reposition du Saint-Sacrement, cas unique où les rubriques supposent le Saint-Sacrement exposé pendant la messe, ou faut-il croire à la légitimité de l'usage, assez répandu, d'exposer le Saint-Sacrement à certaines messes, par exemple le 1er ou le 3e dimanche de chaque mois ?

Que pensez-vous de ces usages qui plaisent aux fidèles, et faut-il mieux encourager ou enrayer cette piété mal entendue qui néglige le sacrifice pour s'occuper de l'exposition ?

R. — Comme la permission est générale, on peut encenser l'autel toutes les fois que le Saint-Sacrement est exposé.

Q. — Est-il permis, pendant une communion générale, d'exécuter des chants en langue vulgaire ?

R. — Oui, cela est permis. Voici pourquoi. Pendant une communion générale, le saint sacrifice de la messe est comme interrompu. Or pourquoi ne pourrait-on pas en ce moment exécuter des cantiques destinés à exciter la ferveur dans le cœur des personnes qui font la sainte communion ?

De plus, cette coutume existe de temps immémorial, non seulement dans tous les pays catholiques, mais dans la ville même de Rome, au su et au vu des Souverains-Pontifes.

Enfin l'abolition de cette coutume aurait pour effet de mécontenter les fidèles et de tarir la source des grâces que ces chants produisent dans les cœurs des fidèles.

Mais il est bien entendu que les cantiques doivent être dignes, approuvés par l'autorité ecclésiastique, ou consacrés par l'usage.

Q. — Le pourrait-on dans une messe basse ?

R. — Oui, les fidèles pourraient exécuter des cantiques en langue vulgaire pendant une messe privée. Nous disons les fidèles, et non le prêtre, parce que le prêtre doit observer exactement les rubriques du Missel. (On peut voir sur ce point les Ephémérides liturgiques, 1894, p. 697).

Q. — 1° Saint Gabriel est le 18 mars, et saint Joseph le 19. Notre *Ordo* donne les vêpres à saint Joseph, sans mémoire de saint Gabriel. Qu'en pensez-vous ?

2° Saint Benoît est le 21, et les cinq Plaies le 22 ; on donne les vêpres aux cinq Plaies. Qu'en pensez-vous ?

R. — Ad I. Votre *Ordo* a raison. Lorsqu'une fête double-majeure concourt avec une fête de 1re classe, on ne fait pas mémoire du double-majeur. Or c'est votre cas. Donc.

Ad II. Mais ici votre *Ordo* a tort. Les vêpres doivent être entières de saint Benoît avec mémoire seulement des Cinq plaies. Ceci résulte du décret de 1893 sur les fêtes primaires et secondaires. Les fêtes primaires l'emportent sur les fêtes secondaires lorsqu'elles ont le même grade. Or la fête de saint Benoît est fête primaire, et la fête des Cinq plaies est secondaire, d'après le tableau dressé par la sacrée Congrégation des Rites au mois de septembre 1893 ; et d'un autre côté ces deux fêtes ont le même grade, double-majeur.

Q. — Dans le diocèse la fête de sainte Philomène, vierge martyre, est marquée dans le Bréviaire chaque année le 7 septembre. Cette année, l'*Ordo* l'a désignée le 17 août. Or dans la paroisse où je suis, il y a tous les ans un *Triduum* en l'honneur de sainte Philomène au commencement de septembre. Nous le faisons en ce moment et ce soir nous le terminons. Je voudrais donc savoir si je pouvais ce matin, quand bien même nous aurions déjà dit en août l'office de sainte Philomène, si je pouvais dire la messe des vierges martyres, étant donné que l'*Ordo* nous indiquait comme office les saints Victor et Innocent, semi-doubles.

J'ai dit la messe *Loquebar* avec l'oraison : *Deus qui inter cœtera...* et celle de saint Victor et de saint Innocent, *sub una conclusione*, et comme dernière oraison : *A Cunctis*. Ensuite j'ai dit le *Gloria...* et l'*Ite missa est...*

Ai-je bien agi ?

R. — Vous pouviez très bien dire la messe de sainte Philomène, comme messe votive, attendu que dans votre diocèse les saints Victor et Innocent ne sont que semi-doubles.

Mais la messe votive de sainte Philomène ne pouvait être qu'une messe votive privée, attendu qu'une neuvaine, même célébrée solennellement, n'est pas une cause suffisante pour chanter une messe votive solennelle, ainsi que l'a décidé la sacrée Congrégation des Rites le 2 septembre 1690, n° 3232, pour Palerme. Il en doit être de même pour un *Triduum*.

Vous avez bien fait de faire mémoire des saints

Victor et Innocent; mais vous ne deviez pas les mettre sous une seule conclusion.

Vous ne deviez pas dire le *Gloria*, parce qu'on ne le dit pas ordinairement dans les messes votives privées. Par conséquent vous ne deviez pas dire l'*Ite missa est*.

Q. — 1° Existe-t-il une loi liturgique qui défende de chanter le même jour dans la même église plusieurs messes de morts ?

2° Une famille demande trois services un jour de fête double. En vertu du règlement épiscopal on ne doit chanter qu'une messe. Mais les deux premières pourraient-elles être dites en noir et devant la représentation ?

3° Si les deux premières messes doivent être de la fête du jour, le prêtre ou les prêtres qui les diraient néanmoins en noir pécheraient-ils gravement ?

4° L'usage qui se répand de mettre des couronnes sur la bière aux sépultures est-il fondé en liturgie ?

R. — Ad I. Cette loi liturgique n'existe pas.

Ad II. D'après votre question, on voit que votre diocèse n'a pas l'autorisation de chanter plusieurs messes de *Requiem* le même jour dans les doubles, même quand on fait des services. On ne saurait chanter qu'une seule messe de *Requiem*.

Si la famille a demandé trois messes dans un jour double, pourrait-on réciter les deux autres messes en noir? Non; car on ne permet les messes de *Requiem* dans les jours doubles qu'autant qu'elles sont chantées et qu'on a la permission du Saint-Siège.

La représentation dont vous parlez et devant laquelle les deux autres messes seraient dites, ne donne aucun droit particulier de les dire dans un jour double.

Ad III. Mais les prêtres qui se permettraient de dire en noir les messes qui devraient être dites de la fête du jour, pécheraient-ils gravement? Nous ne le pensons pas, à moins qu'il n'y ait grave scandale ou d'autres inconvénients graves.

Ad IV. L'usage qui se répand de mettre des couronnes sur la bière n'est pas fondé en liturgie. Non, au contraire, ces couronnes ne peuvent être que tolérées.

Q. — 1° Faut-il, quand on dit la messe à un autel où se trouve le Saint-Sacrement, se tourner un peu obliquement du côté de l'épître, pour ne pas tourner le dos au tabernacle, comme on doit le faire quand le Saint-Sacrement est exposé ? Je connais un bon curé qui ne manque pas de le faire quand il dit la messe au maître-autel où se trouve la sainte Réserve. Je crois que c'est contraire aux Rubriques.

2° Le même curé, quand il a omis quelque chose au saint sacrifice de la messe (soit oraisons, soit évangile à la fin de la messe, soit prières après la messe), aussitôt qu'il est rendu à la sacristie, court bien vite à son missel et supplée ce qu'il a pu omettre. Est-on obligé de suppléer ce qu'on a pu omettre ? Je crois que non. La messe une fois dite est dite et le sacrifice est complet. Ne serait-ce pas un reste de jansénisme ou un peu de scrupule ?

R. — Ad I. Aucune rubrique, ni aucun décret, ni aucun auteur ne prescrivent au célébrant de se tourner obliquement du côté de l'épître pour ne pas tourner le dos au tabernacle où se trouve le Saint-Sacrement. Cette attitude n'est pas même conseillée. Elle est contraire à l'enseignement de tous les auteurs et à la pratique universelle.

Ad II. Lorsqu'on a omis quelque chose au saint sacrifice, soit oraisons, soit évangile à la fin de la messe, on n'est pas obligé de suppléer ce qu'on a pu omettre. On n'a qu'une chose à faire, se repentir de son omission, et veiller à n'en plus commettre à l'avenir.

Q. — 1° Est-il vrai qu'il est défendu de consacrer à une messe en noir? Un samedi avant la messe que je dois dire en noir, je prévois que le lendemain dimanche, avant la grand'messe, j'aurai des communions et je n'ai pas assez d'hosties de consacrées. Si je ne dois pas consacrer le samedi, il me faudra priver ces personnes de la communion. Je répète que je dois pour un enterrement chanter une messe en noir.

2° J'ai un mariage à célébrer un jour de fête de la très sainte Vierge. Quelle préface dois-je dire ? La préface commune ou la préface de la fête ? Même question pour les Rogations tombant le 1er mai, fête de saint Jacques.

3° Un jour de quatre-temps, je dis une messe votive et je fais mémoire, à la messe, de la férie : or il me semble qu'à la fin je doive réciter pour dernier évangile l'évangile de la férie, puisque j'en ai fait mémoire à la messe, et pourtant notre *Ordo*, après les règles posées pour les messes votives, dit à la fin sans faire aucune exception : *In fine semper dicitur evangelium sancti Joannis*.

R. — Ad I. Il n'est pas défendu de consacrer des hosties à une messe de *Requiem*.

Ad II. Si vous avez un mariage à célébrer un jour de fête de la sainte Vierge, quelle Préface dire? Ou bien vous dites la messe votive des époux, ou non. Si vous dites la messe votive des époux, ce qui aurait lieu si la fête de la sainte Vierge n'était pas de première ou de seconde classe, vous diriez la préface du temps si le temps en avait une propre, par exemple si vous célébriez le mariage au temps pascal ; si le temps n'en avait pas de propre, vous prendriez celle du commun ; mais jamais la Préface de la fête du jour qui en aurait une propre.

Si au contraire vous ne dites pas la messe des époux, ce qui a lieu quand la fête de la sainte Vierge est double de première ou de seconde classe, vous dites la préface de la messe, c'est-à-dire de la sainte Vierge.

Pour les Rogations tombant le jour de saint Jacques, même solution : on ne peut pas dire la Préface des apôtres, parce que la messe des Rogations est comme une messe votive ; or dans les messes votives « on dit la Préface propre de ces messes si elles en ont une propre ; mais si elles n'en ont pas, on dit la Préface du temps » (Rubrique des Préfaces, n° 4). Or la Préface du temps est la Préface pascale, et non celle des apôtres.

Ad III. Un jour de quatre-temps, quand vous dites une messe votive, vous devez réciter le dernier évangile de saint Jean. La rubrique est formelle (Rubrique générale du Missel, titre 13, n. 2). La rubrique ne fait pas d'exception.

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMPRIMERIE MAITRIER ET COURTOT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quels sont les quatorze saints que les Allemands invoquent dans les principales nécessités de la vie et qu'ils appellent pour cela les XIV *Nothhelfer?* Dans quel cas les invoque-t-on, et à quels maux remédient-ils ?

R. — Ces quatorze saints sont : sainte Barbe, sainte Catherine, sainte Marguerite, saint Eustache, saint Georges, saint Denys, saint Achatius, saint Erasme, saint Blaise, saint Gilles (Ægidius), saint Guy (Vitus, en allemand *Veit*), saint Christophe, saint Pantaléon, saint Cyriaque.

La plupart de ces XIV saints auxiliateurs sont invoqués dans certaines nécessités temporelles; mais tous dans les nécessités spirituelles.

Ainsi, pour ce qui est des afflictions temporelles, *saint Blaise* est très invoqué dans les affections de la gorge : on raconte que de son vivant déjà, il sauva miraculeusement un enfant étouffé par une arête, et c'est là l'origine de la confiance populaire. — *Saint Vite* ou *Guy* (fête le 15 juin) guérit de la rage, de l'épilepsie (d'où le nom de *danse de saint Gui*), délivre les possédés du démon, protège contre l'incendie. Au moyen âge on imposait très souvent son nom aux enfants le jour du baptême; une foule d'églises lui furent alors dédiées. La plus célèbre et la plus ancienne lui fut élevée dans sa patrie même, au promontoire de San-Vito (pointe nord-ouest de la Sicile). C'est là surtout que se révèle, dit le P. Caetano S. J., *mira vis et præsentissimum Divi Viti numen, pellendis dæmonibus è corporibus obsessis, sanandisque rabidis, ac morsis à canibus rabiosis; interdum etiam armenta æstate ob æstum rabida, cum a bubulcis acta D. Viti ecclesiam circuierint, a rabie liberantur*[1]. — *Sainte Barbe* est invoquée contre la foudre : on sait que la foudre frappa son père au moment même où il venait de décapiter sa fille. (Cf. Bréviaire, VI^e leçon). Elle est invoquée aussi contre les tremblements de terre : un tremblement de terre en effet avait ouvert devant elle les murs de la tour où son père l'avait enfermée; un tremblement de terre fendit encore, à son approche, le rocher qui lui permit de gagner la montagne voisine : miracle qui semble entouré de toutes les garanties désirables d'authenticité et que nous rapporte déjà saint Jean Damascène dans son *Encomium* de sainte Barbe (on sait qu'en Alsace pareil prodige est raconté de sainte Odile fuyant la colère de son père Atalric, en 679). Puissante contre le tonnerre, sainte Barbe devint aussi, par une conséquence logique, la patronne de l'artillerie dans tous les pays chrétiens : c'est ainsi qu'en France beaucoup de poudrières portaient le nom de Sainte-Barbe, et cette pieuse dénomination se retrouve jusque sur la flotte turque. Enfin sainte Barbe est patronne, en France comme en Allemagne, des mines et des forges, et, en général, des industries qui entraînent danger d'explosion. — *Saint Gilles* (1^er septembre) est invoqué par les femmes mariées qui implorent de Dieu la fécondité. — *Saint Christophe* (25 juillet) est invoqué contre la peste et les blessures. — *Saint Denys l'Aréopagite* est invoqué contre les souffrances de la tête. — *Saint Erasme* (le même que *saint Elme*) évêque et martyr, si cruellement traité à Formies sous Maximien, est invoqué dans les douleurs d'entrailles; également dans les campagnes contre les maladies des bestiaux; enfin, dit-on, par les marins de la Méditerranée comme secours dans les tempêtes et contre les aigrettes lumineuses des vergues et des mâts, appelées *feu saint-Elme*. — *Saint Eustache*, patron des chasseurs, est invoqué contre les accidents de chasse. — *Sainte Catherine* est invoquée contre les maladies de la langue. — *Saint Pantaléon*, médecin et martyr sous Maximien, est le patron des médecins. — *Sainte Marguerite*, vierge et martyre (20 juillet), est patronne des femmes enceintes.

Mais c'est surtout dans les nécessités spirituelles que l'on recourt au patronage des XIV *Nothhelfer*. Presque tous sont invoqués comme patrons de *la bonne mort* : ainsi sainte Barbe, sainte Marguerite, sainte Catherine, saint Achatius (il y a deux saints de ce nom : l'un honoré le 8 mai, l'autre le 22 juin; il est difficile de préciser lequel des deux est l'objet de la confiance populaire), saint Cyriaque (8 août), qui fut un terrible ennemi du démon et délivra deux illustres possédées, la fille de l'empereur Dioclétien et la fille de Sapor roi de Perse. — Tout le moyen âge a invoqué saint Christophe comme le grand protecteur contre les dangers de la *mort subite* (sa légende est fort malmenée par les Bollandistes, ce qui n'infirme en rien la puissance de son patronage).

Si la bonne mort est la grâce suprême, l'*impénitence finale* est le suprême malheur. Sur les endurcis on appelle la protection de saint Pantaléon (27 juillet), qui convertit tant d'infidèles, à commencer par son propre père.

Un grand écueil encore dans la vie chrétienne, ce sont *les péchés cachés en confession*. De nos XIV saints, trois se montrent spécialement secourables aux âmes qu'une fausse honte retiendrait : saint Blaise, saint Gilles et sainte Barbe (Cf. au supplément du Missel Romain, 4 décembre, la collecte de sainte Barbe : « Ut per ejus interventum, gloriosissimum sacrosancti Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi Sacramentum, ante diem exitus nostri, per veram pœnitentiam et *puram confessionem* percipere mereamur »).

Dans les *tentations contre la foi* on s'est toujours recommandé à saint Georges (23 avril), et aussi à sainte Catherine, qui se montra si forte contre les philosophes ennemis de sa foi. — Saint Eustache (20 septembre) veille sur nous et nous

[1] Par abus, des mécréants font de ce saint le patron des danseurs et des bateleurs.

préserve d'une tristesse qui ne serait pas selon Dieu, quand nous sommes, comme lui, affligés de *deuils de famille*, de pertes d'argent. — Enfin, les scrupuleux invoquent saint Gilles et surtout saint Denys, qui a toujours passé pour leur patron attitré. On en donne deux raisons : premièrement, c'est qu'il crut immédiatement à la parole de saint Paul, mettant de côté toutes les objections de l'esprit propre, ce que les scrupuleux ont tant de peine à faire (Act. Apost. XVII, 34) ; et deuxièmement, de même qu'il se fit trancher la tête pour Jésus-Christ et la porta ensuite lui-même au tombeau, de même il obtient aux scrupuleux la grâce de trancher eux-mêmes leur entêtement ou mauvaise tête, et de coucher ensuite cette mauvaise tête aux pieds de Jésus-Christ, dans un tombeau d'où elle ne se relève jamais.

Voilà les XIV saints qui sont restés si populaires en Allemagne. Vous savez qu'ils sont loin d'épuiser la liste des patrons multiples qu'on invoque dans les diverses nécessités de la vie.

Ainsi contre le *tonnerre* invoquez encore les *Chœurs angéliques*, si puissants sur les *spiritualia nequitiæ in cœlestibus* (Ephes. VI. 12), en particulier les *Anges gardiens*, puis *saint Norbert* qu'un coup de tonnerre convertit à la vie religieuse, alors qu'il n'était encore que chapelain séculier de l'empereur Henri V (1114), — les saints Apôtres *Jacques* et *Jean*, les « fils du tonnerre » (Marc. III. 17), — *saint Thomas d'Aquin*, qui toute sa vie eut une peur extrême du tonnerre (soit dit pour la consolation de ceux qui lui ressemblent) et en temps d'orage multipliait les signes de croix et récitait sans cesse la prière : *Deus pro nobis caro fieri dignatus est, Deus pro nobis mortuus est et resurrexit,* ou encore : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis,* — *sainte Hedwige* de Pologne et *saint Ceadda*, évêque d'York († vers 672), qui partagèrent la même crainte.

Contre les *tremblements de terre : — Saint Emygdius* (martyrologe 5 août, Office pro Clero Romano, 9 août), né à Trèves d'une illustre famille gallo-romaine, évêque d'Ascoli, martyr sous Dioclétien, abattit nombre de temples et d'autels païens *spiritu oris sui*, lit-on dans son Office ; et encore : *quos in Christo genuit filios, fideliter à ruinis terræmotus servavit ; — Saint François de Borgia,* qui, tout après sa béatification (1624), fut invoqué à ce titre par un concile provincial de Santa-Fé de Bogota (République Argentine); — *Saint Alexis*.

Contre les *incendies : — sainte Agathe* (5 février, Cf. l'antienne à *Benedictus*) ; — *saint Laurent,* martyr ; — *saint Antoine*, abbé ; — *saint Florian* (4 mai, martyr à Lorch, Haute-Autriche) ; — *saint Yves*, l'avocat des pauvres (19 mai) ; — *saint Castulus*, martyr sous Dioclétien (26 mars) ; — *saint Oswald*, évêque (28 février) ; — *saint Benoît*, abbé (21 mars), etc.

Contre les *inondations : — saint Florian* (utrique elemento, flammis et undis, imperat) ; — *saint Jean Népomucène*, dont on trouve si souvent la statue sur les ponts et au bord des fleuves. — Contre les *tempêtes et naufrages : saint Nicolas, saint Antoine de Padoue, saint Clément*, pape.

Contre le *poison : saint Benoît* abbé ; et surtout *saint Jean l'Evangéliste* (Cf. Rituel romain, *Benedictio vini : Sicut B. Joannes de calice bibens venenum illæsus omnino permansit, ita omnes... ab omni ægritudine veneni... absolvantur* ; — et dans la formule spéciale approuvée pour le diocèse de Cologne : *qui B. Johanni prædilecto discipulo tuo tantam gratiam contulisti, ut non solum haustum veneni illæsus evaderet, sed etiam in tua virtute veneno prostratos à morte resuscitaret...)* : d'où le calice et les deux serpents dont l'iconographie chrétienne orne ses images, les serpents figurant le poison, comme dit saint Augustin : *Quia enim à serpente mors, per serpentis effigiem figurata est mors* (in c. 3. Ev. s. Jo.).

Contre les *serpents* et la *morsure des animaux : saint Jérémie* prophète (martyrologe, 1er mai) ; — *saint Phocas* martyr d'Antioche (martyrologe, 5 mars) ; — *saint Paul* apôtre (Cf. le miracle de la vipère à Malte, Act. Apost. XXVIII, 3-6).

Contre la *rage : saint Hubert* (3 novembre) évêque de Liége, dont la protection est l'une des plus universellement invoquée ; — *sainte Quiteria* vierge et martyre (22 mai), invoquée en France et en Espagne ; — *saint Bellin* (26 novembre), évêque de Padoue († vers 1149), invoqué en Italie.

Contre les *dangers des batailles : saint Michel* Archange, *saint Maurice, saint Georges, saint Jacques le Majeur*.

Contre la *peste : saint Sébastien*, dont le savant P. Théophile Raynaud S. J. dit : « In tot cladibus quas pestifera lues intulit per universam fere Europam, vix ullum fuerit præsentius remedium, quam a S. Sebastiani religiosa invocatione ; » — et notre *saint Roch* de Montpellier, invoqué partout. Une inscription miraculeuse révéla son crédit au moyen âge : *Peste laborantes ad Rochi patrocinium confugientes contagionem evasuros significo.* (Cf., au Bréviaire de l'ordre séraphique, l'oraison : *Deus qui B. Rocho per angelum tuum tabellam eidem afferentem promisisti, ut qui ipsum invocaverit, à nullo pestis cruciatu læderetur...*)

Contre la *folie : saint Bénigne* de Dijon, *sainte Ursule*.

Contre la *folie* encore, et de plus pour obtenir de Dieu le développement de l'intelligence : *saint Hilaire* de Poitiers. Cf. le témoignage de J. Bouchet (XVIe siècle, rapporté dans les Bollandistes, Janvier, t. II) : « Quingenti minimum (nostra memoria), quibus turbata mens motaque gradu ratio erat, ad tumulum s. Hilarii sibi restituti sunt ; paucique eo adducuntur, quin aliquanto post tempore vel sanentur omnino vel moriantur. Imploratur quoque ad repellendas contra orthodoxam fidem tentationes ; et *ab adolescentibus quoque, qui obtusiore ad condiscendas literas ingenio sunt* ; et sane quamplurimi mihi jurejurando affirmarunt, se præsentem sancti opem in ea re expertos. »

Pour les *âmes du Purgatoires, saint Grégoire le Grand :* on sait que Rome a de nouveau approuvé, il y a dix ans (15 mars 1884), la pieuse dévotion des Trente messes dites grégoriennes.

Dans les tentations contre la *pureté, saint Jean* l'Evangéliste, *sainte Agnès, sainte Thècle, saint Thomas d'Aquin,* et surtout, aujourd'hui, *saint Joseph* et *saint Louis de Gonzague.* — Contre les *rêves obscènes, saint François-Xavier.*

Contre les *scrupules, saint Joseph* (relisez les magnifiques leçons de saint Jean Chrysostôme, 3e nocturne de l'Octave des ss. Innocents: que d'objections saint Joseph eût pu faire à l'ordre de l'Ange ! *Sed horum nihil prorsus opponit : vir enim erat fidelis ; neque reversionis tempus curiose inquirit... obedivit libenter, et credidit...* Deus sanctos.. *neque tribulationes, neque jucunditates sinit habere continuas ; sed tum de adversis, tum ex prosperis justorum vitam quasi admirabili varietate contexit)* ; — et, en général, tous les saints qui, pendant leur vie, furent tourmentés de scrupules : *saint Camille de Lellis,* si scrupuleux que ses frères évitaient de réciter le Bréviaire avec lui, pour ne pas être témoin de ses angoisses ; — *saint André Avellin,* si torturé de doutes touchant sa propre prédestination. — Mais le plus illustre refuge des scrupuleux est peut-être *saint Philippe de Néri* qui déjà de son vivant opéra tant de cures merveilleuses : une parole de lui, un regard de lui suffisait ; on lui touchait la main, on se présentait simplement à la porte de sa chambre, et l'on était guéri ! Pas toujours pourtant : il y en eut pour qui le saint refusa d'employer son crédit auprès de Dieu : par exemple, le père Matthieu Ancina, le P. Gallonio, qui passèrent, l'un 17 ans, l'autre 13, à implorer leur guérison ; et toujours saint Philippe leur répondait : « Patience ! c'est la volonté de Dieu. Patience ! c'est votre Purgatoire. »

Pour obtenir la grâce du *repentir,* pour les pécheurs *endurcis* aussi : *saint Pierre, sainte Madeleine, sainte Catherine, saint Etienne* premier martyr (dont l'intercession fut pour une bonne part dans la conversion de saint Paul), *sainte Marie Egyptienne, sainte Marguerite de Cortone, le Bon Larron* (cf. Benoît XIV, *De beatif. et Canoniz. sanctorum :* Congregatio Patrum qui Pii Operarii vocantur, et ipsa sanctum Latronem peculiarem sibi Patronum et Advocatum elegit; experti enim fuerunt, multas peccatorum conversiones ejus intercessione factas fuisse in sacris missionibus).

Pour la *bonne mort : saint Joseph,* qui en sauvant de la mort l'Enfant Jésus, a conquis, dit saint Alphonse, le droit d'être notre protecteur spécial au moment de la mort ; — les saints Archanges *saint Gabriel* et *saint Raphael,* mais surtout *saint Michel* : cf. l'Antienne du Bréviaire : *Archangele Michael constitui te principem super omnes animas suscipiendas ;* en outre, d'après une pieuse croyance, c'est lui qui aurait consolé Notre-Seigneur dans son agonie ; il coopérerait aussi au jugement particulier qui suit la mort, ou même le prononcerait au nom de Dieu ; enfin il est le grand ennemi de Lucifer, et commande aux autres Anges qu'il peut députer au chevet du mourant ; — les *Anges gardiens ;* — et une foule de saints : *saint Pierre,* le portier du ciel, *saint Jacques le Majeur, saint Jude, sainte Anne, le Bon Larron, sainte Ursule* avec son *nobile virgineum agmen* (comme s'expriment les leçons nouvellement *réformées* de son office), *saint Camille de Lellis, saint Philippe de Néri, saint François-Xavier, saint Pascal Baylon,* etc. [1].

Avec nos idées modernes plus ou moins imprégnées de rationalisme, nous sommes portés à négliger, à dédaigner même ces refuges que la piété de nos pères trouvait dans le patronage des saints. Il n'y a pourtant là rien que de très légitime, de très conforme à l'économie générale de la distribution de la grâce divine. Dieu attache ses grâces, ses bienfaits où il veut, aux lieux, aux signes sensibles, aux hommes qu'il lui plaît de choisir. Il est souverainement libre dans le choix des lieux où il lui semble bon de faire éclater sa puissance, comme dans le choix des éléments auxquels il veut attacher une vertu particulière, comme dans le choix des hommes qu'il destine à devenir les instruments de ses desseins. Dès les premiers jours de l'Eglise, saint Paul nous apprend (I Corinth., XII) que les *charismata* du Saint-Esprit n'étaient pas accordés également à tous les *Saints* de Corinthe. Et cette inégalité devait, au témoignage de saint Augustin, subsister dans le cours des âges : « Sicut enim, quod Apostolus dixit, *non omnes Sancti* habent dona curationum, nec omnes habent dijudicationem spirituum, ita *nec in omnibus memoriis Sanctorum* ista fieri *voluit* ille, qui dividit propria unicuique *sicut vult.* » (Lettre 137, au clergé et au peuple d'Hippone).

De ces patronages, la plupart sont consacrés par les textes de la liturgie, et par conséquent revêtus de l'autorité de l'Eglise. Quant aux motifs sur lesquels est fondé chacun d'eux, ils sont divers. Tantôt c'est la confiance des fidèles qui demande à un saint telle vertu dont lui-même a été le parfait modèle ; tantôt la guérison de telle infirmité, corporelle ou spirituelle, dont lui-même a souffert : et quoi de plus raisonnable, quand saint Paul nous dit de Jésus-Christ même : *in eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari* (Hebr. II, 18) ? Tantôt des miracles inattendus viennent révéler la grâce particulière que Dieu est disposé à nous accorder par l'intercession de tel saint. La critique moderne peut con-

[1] Nous recommandons, sur ce sujet, à ceux de nos lecteurs qui en auraient le temps et la faculté, une série de longs articles parus dans la Revue Trimestrielle de Linz en 1893 et 1894 et sur le 1er fascicule de 1895. Nous en avons nous-même profité largement. On trouvera là une mine de renseignements. La Revue de Linz, nous l'avons dit l'an passé, est avant tout pastorale : c'est l'*Ami du Clergé* de l'Allemagne (avec, entre autres choses, cette différence qu'elle n'est que trimestrielle) ; elle ne se pique point d'hypercritique : elle est éclairée, pieuse et pratique.

tester parfois l'authenticité de ces miracles. La critique moderne abuse peut-être de la crédulité des profanes beaucoup plus qu'on n'a pu faire aux âges de foi naïve. En tous cas, il importe assez peu au fond. L'action divine n'est pas liée à l'authenticité de tel ou tel miracle. Les illusions que peut se forger notre faiblesse, n'arrêtent pas les effusions de la miséricorde de Dieu. L'illusion, l'erreur ne se glisse-t-elle pas dans les plus authentiques révélations des Saints les plus authentiques? Si nos pères ont accordé leur confiance à tel saint, à tel sanctuaire, si l'Eglise les a encouragés, approuvés, c'est que cette confiance a été légitimée, justifiée par des effets certains de la grâce divine, quels que soient du reste ces effets, que ce soient ceux dont la légende nous a transmis le souvenir, ou que c'en soient d'autres qui nous sont restés inconnus. Il y a eu des grâces et des miracles à l'origine : cela nous suffit. Absolument de la même façon vous pouvez contester tous les miracles qu'il vous semblera bon, à travers l'histoire de l'Eglise : il n'en est pas moins certain, qu'à l'origine de l'Eglise, il y a eu des miracles, en dehors de ceux dont les textes inspirés nous ont gardé le souvenir, et que l'Eglise a été fondée par des miracles, et qu'il y aura toujours des miracles dans l'Eglise : « Celui qui croit en moi, dit Jésus-Christ, fera aussi des prodiges, et plus grands que les miens : *majora horum faciet.* »

Enregistrons toutes les pieuses traditions de nos pères, sans prétendre poser des limites à la toute-puissance de Dieu. « Elles ne troubleront point, disait *autrefois* Montalembert à propos des légendes monastiques, elles ne troubleront point ceux qui savent quels sont les besoins légitimes des peuples habitués à vivre surtout par la foi, et quelles sont les richesses de la miséricorde divine envers les cœurs simples et fidèles. Echos touchants et sincères de la foi de nos pères, elles ont nourri, charmé, consolé vingt générations de chrétiens énergiques et fervents pendant les époques les plus fécondes et les plus brillantes de la société catholique. Authentique ou non, il n'y en a pas une qui ne fasse honneur et profit à la nature humaine et qui ne constate une victoire de la faiblesse sur la force et du bien sur le mal. »

Q. — Dans votre n° du 30 novembre, vous avez annoncé un nouveau livre de l'abbé Bolo : *Contemplations eucharistiques.* A vous dire vrai, ce titre m'étonne. Jusqu'ici j'étais habitué à considérer M. Bolo comme un homme d'action, un soldat combattant pour l'Eglise et livrant de rudes combats aux *Décadents* du siècle. Mais rien ne me faisait prévoir qu'il pût, un jour, abandonner l'épée du soldat pour endosser la capuce du moine et écrire un livre qui semble demander plus de mysticisme qu'en ont fait supposer plusieurs articles de votre excellent *Ami.* Votre critique si judicieux et si impartial voudrait-il, dans un article comme il sait les faire, nous dire ce qu'il pense de ce nouvel ouvrage ?

R. — Vous avez pris goût aux vigoureuses pages dont M. Bolo flagelle les *Décadents du christianisme* [1]; et vous avez bien fait. Mais n'allez pas en conclure qu'il ne soit pas apte à traiter les sujets tendres, aimables, de la piété chrétienne. La vigueur n'exclut pas la tendresse, ni la tendresse n'arrête la vigueur : bien au contraire. Douceur et force sont, au fond, deux termes synonymes, exprimant les deux faces d'une seule et même vertu chrétienne : la charité. Si M. Bolo fustige ses contemporains, c'est qu'il les aime. Si d'autres les flattent ou les endorment, c'est qu'ils les méprisent ou s'en désintéressent. Un romancier célèbre (M. Cherbuliez) faisait dire à l'un de ses personnages qu'en fait de médecine spirituelle il ne faut croire qu'aux amers. Les médecins qui vous paient de belles paroles et de potions douces, ne sont pas les plus consciencieux, et, au fond, se moquent fort de vous. Dites-en autant des prédicateurs qui vous bercent au son roucoulant de leurs périodes moelleusement arrondies. Dites-en autant des éducateurs qui vous laissent doucement croire que tout est toujours pour le mieux dans la meilleure des républiques, et, en attendant, vous préparent les générations d'émasculés et d'impuissants que vous savez.

Toutes ces indulgences modernes, tous ces sourires insipides que l'on répand à profusion sur les hommes et les choses, n'ont rien de commun avec la charité chrétienne. Ils en sont bien plutôt la négation. C'est l'esprit même du monde qui se glisse dans le sanctuaire, dans la chaire de vérité, dans le collège chrétien. Cette indulgence est faite d'hypocrisie et de mépris. Qui fut plus indulgent que Renan ? Il était « effrayant de politesse, disait l'autre jour un de ses admirateurs, M. Faguet. Il n'y avait que les sots qui fussent en parfaite tranquillité devant lui. » Nous ne voulons comparer personne à Renan ; mais il est certain que cette essence particulière d'indulgence, dont il reste le type le plus répugnant, a filtré lentement à travers toutes les classes de la société et s'est insinuée jusqu'en nous.

Laissons au monde son hypocrisie. Le vrai zèle a d'autres allures, parle une autre langue. Jésus-Christ, le plus doux des hommes, n'a-t-il pas dû dépasser toute mesure humaine dans l'acrimonie

[1] On nous a reproché de trop nous occuper de M. Bolo. Les plus difficiles devraient pourtant reconnaître qu'il le mérite bien, ne fut-ce qu'à raison de l'extrême diffusion de ses ouvrages. En tous cas, nous sommes heureux de faire remarquer que la hautaine *Revue des Deux-Mondes* a daigné s'en occuper, et dans un des articles les plus sensationnels qu'elle ait publiés. Voir le numéro du 1er janvier 1895 : *Après une Visite au Vatican,* par M. Brunetière, p. 104. Cet article a fait le tour de la presse des Deux-Mondes. M. Brunetière y fixe avec assez d'exactitude le bilan de la science laïque, et avec assez de sympathie le bilan de l'Eglise, de ses doctrines et des services qu'elle est appelée à rendre au monde. Et chemin faisant, il est amené à dire un mot de ces « décadents du christianisme » qu'a stigmatisés M. Bolo, tout en ajoutant que le livre de M. Bolo « ne tient pas ce qu'il semblait promettre. » Evidemment M. Bolo n'a pas prétendu faire œuvre de philosophe ni de profond sociologue, ce qu'eût désiré M. Brunetière. Son livre n'en est pas moins un coup de clairon éclatant, vigoureux, entraînant.

des invectives dont il poursuit le monde : vipères, loups, renards, aspics, fils du diable, etc. ? Et ceux qui, dans l'Eglise, furent les plus grands par la plume, furent tous, en même temps que les plus tendres et les plus aimants des hommes, les plus vigoureux des polémistes. Quels beaux modèles la polémique chrétienne trouverait à relire saint Athanase, saint Basile, saint Chrysostôme, saint Augustin, saint Pierre Damien, saint Bernard, Gerson, Bossuet ! Quelle harmonie large et féconde de la charité et de la vérité, de la justice et de la paix ! Et, de notre temps, qui fut, quand il fallait l'être, plus tendre, plus aimant, plus candidement adorable que ces deux terribles lutteurs, Joseph de Maistre et Louis Veuillot ? Qui, d'autre part, fut plus aigre, plus amer, plus égoïstement préoccupé de rancunes personnelles, que certains autres catholiques... mitigés, grands prôneurs de tolérance, de conciliation, de « charité » moderne ?

Nous voilà loin de M. Bolo. Vos réflexions sur l'incompatibilité de l'esprit polémique et de l'esprit « mystique » en sont la cause. Vous nous avez donné du moins l'occasion de rappeler aux doucereux sans force, comme aux violents sans douceur, que la vraie douceur est inséparable de la vraie force, que ceux-là seuls savent être doux qui savent aussi être forts. Vous avez goûté les vigoureuses pages de polémique qu'a écrites M. Bolo. Il y a là, effectivement, des choses admirables ; mais il y a aussi matière à critique. M. Bolo a certainement dépassé quelquefois la mesure et prêté flanc aux attaques de ses ennemis ou de ses envieux. Il est si difficile, quand on est jeune et qu'on aborde la polémique, de rester parfaitement maître de sa plume ! Nous lui pardonnons volontiers quelques exagérations, en faveur de tant de pages si neuves, si originales, si fortement frappées ! Mais, il faut le reconnaître, de toute son œuvre, c'est la partie surtout pieuse, tendre, onctueuse, qui a reçu le meilleur accueil et qui le méritait.

Rappelons ses *Sublimités de la prière* et ses chapitres si émouvants, si imprégnés de parfums liturgiques, sur la dernière confession des mourants, sur l'extrême-onction, sur le saint viatique, sur le mystère de la souffrance.

Son nouveau livre : *Contemplations eucharistiques*, recueillera les mêmes suffrages, portera la même édification dans les âmes. Ce sont vraiment « des lignes pensées auprès du tabernacle, écrites au pied du crucifix. » C'est le commentaire ardent du *Lauda Sion*, strophe par strophe, souvent mot par mot.

C'est Jésus-eucharistique *Sauveur : Lauda Sion Salvatorem* : « les signes auxquels les hommes devaient, à la naissance de Jésus, reconnaître leur Sauveur, apparaissent tous dans l'Eucharistie : ... l'abaissement..., la grâce extérieure..., l'inertie résignée d'une victime volontaire..., l'indigence... » — C'est Jésus-eucharistique notre *Guide : Lauda Ducem* : « l'Eucharistie, c'est Dieu nous conduisant à Lui-même ; le Dieu caché nous menant par la main au Dieu qui se révélera sans ombres. Et il nous y conduit en Dieu... L'Evangile nous apprend qu'on s'approche de Dieu par la pureté, la douceur, la patience, le détachement, l'humilité, l'obéissance, la charité. Ces aimables perfections rayonnent encore plus autour de la sainte Hostie que ne rayonne l'or des ostensoirs. Jésus, qui nous a dérobé la vue de son aimable visage, nous y a laissé le spectacle des vertus qui l'illuminaient. » — C'est Jésus-eucharistique notre *Pasteur : Lauda Pastorem* : « Dans le langage sacré, la tente des pasteurs s'appelle tabernacle. Le plus beau des tabernacles renferme le plus doux et le plus généreux des pasteurs... *Mes brebis entendent ma voix*... Pour les tièdes, pour les indifférents, la sainte Hostie est muette, le Tabernacle est sans voix. Pour les fidèles..., Jésus a d'ineffables épanchements, une voix qui remue l'âme en ses profondeurs, des conversations délicieuses, des caresses et des lumières. C'est la voix du Pasteur qu'elles connaissent et qui les attire. Autour du Pasteur eucharistique, les prophéties s'accomplissent : *Je viendrai moi-même chercher mes brebis, je les visiterai.... je les tirerai du milieu du monde... Et je te garderai, ô troupeau que la boucherie attendait, avec deux houlettes : la Beauté et l'Amour !* (Ezech. XXXIV ; Zach. XI). »

C'est Jésus-eucharistique, supérieur à toute louange : *Major omni laude* : « Quel cri, dans le ciel et sur la terre, pourrait faire écho au cri de ce sang répandu ? Ce n'est point le gazouillis d'une fauvette ou le gémissement d'un ramier qui suffit pour répondre à la gloire du soleil quand il se lève... Les âmes les plus hautes, les cœurs les plus riches, n'auront jamais, devant l'Eucharistie, qu'une seule ressource : se briser de reconnaissance ; briser l'argile qui contient le parfum, quand le parfum est insuffisant..., c'est tout ce que peuvent les impuissants, c'est l'infini des misérables... Briser l'argile de son cœur, briser sa volonté, briser son orgueil... Une âme charnelle, vagabonde, présomptueuse, ne saurait honorer un Dieu dont le sang coule dans le sacrifice, dont la gloire est captive dans l'ombre, dont la beauté se voile d'humiliations... *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*. Taisez-vous avec moi, cachez-vous auprès de moi. Quand mon ombre abritera les plus belles vertus, les plus héroïques sacrifices, quand le tabernacle sera devenu l'asile des âmes les plus saintes, aucune lumière ne sera aussi glorieuse que cette ombre, aucun palais ne pourra rivaliser de splendeur avec ce tabernacle. Nul, par conséquent, ne m'aura glorifié comme vous... L'effort dans la louange se manifestera donc par l'effort dans la vertu... Jamais tu ne seras assez vertueux, ô toi qui communies ; jamais tu n'auras assez communié, ô toi qui veux croître en vertu ! »

C'est Jésus le *Pain de vie : Panis vivus* : « O fragiles apparences de l'Hostie ! Vous êtes encore plus vaines, vous avez encore moins d'être que

nous ne pouvons l'imaginer. Vous n'êtes pour ainsi dire rien. Vous êtes une impuissance de notre regard, une incapacité de nos sens... Il n'y a dans l'Eucharistie qu'une seule chose, une seule réalité, une seule substance : la Vie. La vie immense, la vie éternelle, la vie immuable et torrentielle. Tout ce qui est matériel à la façon des choses périssables et mortelles, est exclu du Saint-Sacrement... »

C'est Jésus-certitude : *Datum non ambigitur :* « Tandis que tout est obscur dans les essentielles vérités de la foi..., sur le mystère eucharistique, tout nous est révélé, tout est en pleine lumière. Un voile est jeté pour que nous ayons le mérite de la foi, mais sur le voile une parole précise, lumineuse, infaillible, projette ses rayons pour écarter les tortures de l'incertitude, les indécisions du doute. Nous sommes certains, nous sommes assurés de la présence du Maître. Il est là, ou rien n'est vrai ; car rien n'a été affirmé plus catégoriquement, rien n'a été appuyé sur un témoignage plus directement et plus authentiquement divin. Le dogme eucharistique est un des plus hardis, les miracles y sont multipliés jusqu'à l'incroyable... C'est pour cela que Jésus a voulu en attester la vérité avec tant de force, avec tant de netteté... Il a permis que l'objection se produisit en sa présence, afin de fixer définitivement le sens de ses paroles... Il a fait surgir les calomniateurs de l'Eucharistie sur ses pas, de son vivant, afin de condamner dans leur bouche toutes les interprétations hérétiques qui devaient tenter un jour de travestir le texte créateur du divin Sacrement. »

C'est Jésus notre *Joie, mentis jubilatio;* — Jésus notre *Confiance*, agenouillé devant ses apôtres au jour de l'institution : *mensæ prima recolitur hujus Institutio;* — Jésus notre *Roi*, et toutes les gloires de son royaume prenant leur source dans l'Eucharistie, toutes étant le rayonnement de ce foyer unique, l'Hostie : *In hac mensa novi Regis;* — Jésus notre *Pâque :* mangez la victime du passage, dit Bossuet, mangez mon corps, et passez à Dieu avec moi ; et que les eaux courantes de la vie, au lieu de vous conduire à l'abîme, vous poussent vers les rivages éternels : *Novum Pascha;* — Jésus notre *Loi*, la loi substantielle qui se donne en nourriture et dépose en nous l'intelligence adéquate d'elle-même et l'énergie capable d'élever nos âmes jusqu'à elle-même : *Novæ Legis;* — Jésus-*lumière : Noctem lux eliminat;* — Jésus-eucharistique *Mémorial* de l'Incarnation, de la crèche, de la vie publique, de l'Evangile, du Thabor, de la Passion, de la Résurrection, des apparitions, de l'Ascension : *In sui memoriam...*

Lisez M. Bolo et faites-le lire, faites-le lire aux tièdes surtout, aux indifférents, que le ton des ordinaires livres de piété laisse insensibles, et qui ont besoin de prendre ici un peu de chaleur, de lumière et de flamme [1].

Q. — J'ai lu, dans les journaux, que l'Allemagne protestante venait de fêter le troisième centenaire de la naissance de Gustave-Adolphe (9 décembre). Pourquoi cela? On nous a appris en histoire, au séminaire, que Gustave-Adolphe avait été un fléau épouvantable pour l'Allemagne. Je sais bien que l'on a voulu voir en lui le sauveur du protestantisme. Mais si, pour sauver le protestantisme, il a dû ruiner l'Allemagne, je ne vois pas bien les Allemands célébrant sa mémoire. C'est comme si nous, républicains de France, nous nous mettions à célébrer Bismarck et Guillaume I^{er}, qui nous ont délivrés de l'Empire. Qu'en pensez-vous? Excusez-moi de vous poser une question qui touche à la politique, mais qui me semble bien toucher aussi à l'histoire religieuse.

R. — C'est bien une question religieuse que celle-là. Le décret de Guillaume II prescrit, en effet, une *fête religieuse* dans toutes les églises évangéliques du royaume de Prusse pour le 9 décembre (notez qu'il s'agit d'une mesure prise par Guillaume comme roi de Prusse, non comme empereur d'Allemagne, visant par conséquent la Prusse seule. La mesure a été étendue, en Alsace, à toutes les églises de la confession d'Augsbourg, par le directoire de Strasbourg). Cela dit, c'est, au point de vue patriotique, une monstruosité que ce culte de Gustave-Adolphe en Allemagne. Gustave-Adolphe a été, comme vous le dites très bien, un fléau épouvantable pour l'Allemagne. Quant à ce titre de sauveur du protestantisme qu'on aime à lui donner, il ne le mérite vraiment pas. Les protestants avaient subi des pertes quand parut Gustave-Adolphe, mais ils étaient loin d'être abattus, et le protestantisme avait de trop solides racines en Allemagne pour que les débiles empereurs de la maison de Habsbourg songeassent à l'extirper. Son existence n'était nullement menacée. Toutefois Gustave-Adolphe, en combattant l'Empire, a affranchi les princes protestants de certaines sujétions et lâché la bride à toutes leurs cupidités. D'où le culte dont il a été l'objet. D'où la légende qui s'est formée autour de son nom. D'où cette société qui s'est fondée en Allemagne il y a une cinquantaine d'années sous le patronage de Gustave-Adolphe (*Gustav-Adolfverein*) et qui a pour but de pourvoir aux besoins des communautés protestantes disséminées en pays catholiques, aux besoins de la *Diaspora*, comme on dit là-bas. Il est de tradition, dans l'Allemagne protestante, de faire passer le patriotisme après les haines confessionnelles. La fête

---

[1] In-12 de 348 p. (2 fr. 50, *franco* 3 fr., Paris, Haton). Sur la sainte communion, nous vous signalons avec bonheur une nouvelle réédition d'un opuscule excellent du P. Vaubert, S. J. : *Traité de la communion, ou conduite pour communier saintement* (in-18 de VIII-408 pages, net 1 fr. 20 broché, relié 1 fr. 70 et *franco* 2 fr. 10, Paris, Téqui éditeur, rue du Cherche-Midi). C'est, sur la matière, un des meilleurs livres à recommander aux âmes pieuses : c'est très simple, d'une piété pénétrante et substantielle, plein de considérations pratiques, surtout très méthodiques (quatre parties : 1° Du dessein que Jésus-Christ s'est proposé en établissant le sacrement de l'Eucharistie ; — 2° Des moyens de seconder Jésus-Christ dans le dessein qu'il s'est proposé en instituant le sacrement de l'Eucharistie ; — 3° Des obstacles que nous mettons aux desseins du Sauveur dans la sainte Eucharistie ; — 4° Méthode pratique pour communier selon les desseins du Sauveur).

du 9 décembre 1894 en est une nouvelle et triste preuve.

Il faut donc bien distinguer les deux Gustave-Adolphe : celui de la légende et celui de l'histoire.

Le Gustave-Adolphe de l'histoire est un personnage essentiellement politique, sans préoccupations religieuses ; — le Gustave-Adolphe de la légende est, au contraire, un personnage essentiellement religieux, quasi-messianique, absolument désintéressé de toute visée politique.

D'après la légende, le protestantisme allemand aurait été mis à deux doigts de sa perte par le célèbre *Edit de Restitution* du 6 mars 1629. Gustave-Adolphe alors, ému de compassion sur le sort de ses frères et poussé par l'Esprit de Dieu, était descendu en Allemagne. D'ambition, de but politique, nulle trace. Il ne voulait qu'affranchir les consciences et assurer la liberté de l' « Evangile, » et eût regagné ensuite la Suède, comme il était venu, si la mort ne l'eût frappé au sein de ses triomphes. Voilà la légende qui, aujourd'hui encore, s'enseigne dans les écoles primaires ; voilà la légende qu'acceptaient, avant le renouvellement historique de ce siècle, même les historiens sérieux. Voilà la légende qu'avait consacrée le génie de Schiller. Vous connaissez sans doute la Trilogie de *Wallenstein*, que les programmes universitaires français nous forcent à mettre aux mains de nos jeunes gens. Vous rappelez-vous comment Schiller y trace le portrait des deux armées, de l'armée catholique et de l'armée protestante ? Dans le camp de Gustave-Adolphe, la prière, les exercices religieux, la prédication de l'Evangile, et, comme conséquence naturelle, la plus stricte discipline et la pratique de toutes les vertus chrétiennes, une image fugitive de ce qu'avait dû être l'Eglise des premiers siècles ; — du côté des Impériaux, au contraire, l'impiété, le blasphème, l'indiscipline et tous les excès... Et voilà comment Schiller écrivait l'histoire, comment on l'écrit encore en Allemagne pour le peuple, comment, en France aussi, nos modernes laïcisateurs ont essayé de l'écrire. Vous rappelez vous, dans le manuel de Paul Bert (*l'Instruction civique à l'école*), ces deux « illustrations » qui se font face dans le texte, et dont l'une représente « *les paysans d'avant la Révolution*, » l'autre « *les paysans d'aujourd'hui ?* » La première : un ciel noir, quelques cabanes couvertes de chaume, basses, délabrées, un chemin semé de fondrières, une vieille femme écrasée sous un fardeau de bois mort, un arbre rabougri tordant ses rameaux dépouillés de feuilles, une neige épaisse sur le sol, un vol sinistre de corbeaux, à l'horizon la silhouette d'un château féodal, plus sinistre encore... La seconde, « *les paysans d'aujourd'hui* » : ciel pur, village composé de charmants cottages, chacun avec sa treille, son jardin parfaitement entretenu, de jeunes arbres étalant leur végétation luxuriante ; sur une route unie comme un parquet, un fermier, au repos dans sa voiture attelée d'un robuste percheron, devisant avec un voisin de bonne mine comme lui... Conclusion pratique : il neigeait toujours sous l'ancien régime ; la Révolution a décrété le printemps perpétuel.

Beaucoup de gens se laissent prendre à des démonstrations de ce genre. Notre siècle a eu la gloire de démolir une foule de ces légendes accréditées par la mauvaise foi et l'esprit de parti. Et la légende de Gustave-Adolphe n'a pas tenu longtemps devant les investigations consciencieuses des historiens protestants eux-mêmes, tels que Gindely, Droysen, Leo.

Premièrement donc, l'*Edit de Restitution* n'était point le croquemitaine que l'on a dit. Il portait simplement que les protestants auraient à rendre tous les biens ecclésiastiques sécularisés depuis 1552. Il était donc loin de rétablir l'Eglise dans ses droits, et consacrait toutes les spoliations accomplies avant 1552. En 1552 (traité de Passau) Charles-Quint avait trahi l'Eglise, en assurant aux protestants la libre possession des biens séculaires ; en 1629, Ferdinand II consacrait de nouveau l'acte de Charles-Quint, et le protestantisme n'était pas plus menacé dans son existence en 1629 qu'en 1552. Sans compter que cet Edit de Restitution, si modéré qu'il fût, n'eût pas été et ne pouvait pas être appliqué partout.

Deuxièmement, cet Edit de Restitution ne fut pour rien dans la résolution qui amena Gustave-Adolphe en Allemagne. Les recherches de la critique moderne ont établi que Gustave-Adolphe, depuis longtemps, méditait et avait arrêté son plan. Et ce plan n'était rien moins que religieux. Il voulait se créer un empire Scandinave, comprenant la Suède, la Norvège, le Danemark, la Poméranie, la Prusse, la Courlande, la Livonie, l'Esthonie, la Finlande : tous les pays riverains de la mer Baltique, qui eût formé le centre du nouvel empire, comme la Méditerranée formait le centre de l'Empire romain. Puis, si le sort des armes l'eût favorisé, il se faisait élire empereur de l'Allemagne évangélique, de gré ou de force. Un de ses conseillers lui avait objecté, avant son départ de Suède : *Si rex erit victor, non se adjungent Germani ; sin victus, se subtrahent.* Il répondit : *Si rex victor, illi prœda erunt.*

Troisièmement enfin, il ne fut nullement accuellli comme un libérateur en Allemagne. Sauf quelques aventuriers sans feu ni lieu, les princes protestants n'apprirent son arrivée qu'avec effroi, à commencer par l'électeur de Brandebourg (l'ancêtre de Guillaume II), qui le vit menacer Berlin d'un siège et dut subir de dures conditions et renoncer à toute prétention sur la Poméranie (19 juin 1631). La suite des évènements ne justifie que trop ses craintes. La marche des hordes suédoises fut atroce. Jamais pareil fléau n'avait dévasté l'Allemagne. Le Sud surtout, Bavière et Wurtemberg, fut mis à feu et à sang.

Tout le monde sait cela en Allemagne, et depuis ongtemps. La légende ne tient plus debout aux yeux d'aucune personne instruite. N'importe, on persiste à chanter Gustave-Adolphe. L'esprit de

secte, la haine confessionnelle, qui passe avant le patriotisme, passe aussi avant la science. « Ce serait vraiment, conclut le protestant Leo, ce serait vraiment le cas de s'écrier avec Luther : *En vérité, il n'y a pas à aller contre ; nous autres Allemands, il faut que nous soyions et restions les ânes de tous les étrangers : Ja, es ist nicht anders, wir Deutsche müssen aller Fremden Esel sein und bleiben.* »

Q. — La théorie suivante de l'amour de Dieu est-elle vraie ?

Aimer Dieu, c'est l'aimer comme on aime une chose dont on jouit ou veut jouir pour soi-même, par exemple un beau spectacle ; ou bien c'est l'aimer comme on aime une personne dont on veut le bonheur, quand même on ne retirerait de ce bonheur rien pour soi-même. Le premier amour a pour fin formelle la jouissance, d'ailleurs élevée, que la personne qui aime réclame pour soi et trouve dans l'objet aimé, sans rien vouloir pour l'objet aimé, que ce qui le rend agréable à elle-même. Le second a pour fin formelle la jouissance que réclament des personnes autres que celle qui aime, ne veut par son intention propre que pour ces personnes, et n'a pas d'égard à ce qui peut faire jouir la personne qui aime. Le premier amour est celui que nous exerçons dans l'espérance actuelle et que nous exercerons dans la béatitude future. Le second est celui que nous pratiquons éternellement dans la charité.

Ces notions étant posées, l'amour d'espérance et de béatitude cherche en Dieu proprement l'essence divine, la perfection infinie, ce qui fait de Dieu le plus beau de tous les spectacles ; il ne cherche les personnes qu'autant qu'elles entrent dans le système de cette perfection où il se complaît. L'amour de charité, au contraire, cherche en Dieu proprement les personnes divines ; car on ne veut du bien, on ne porte amitié qu'à des personnes, et si on cherche ensuite quelque chose, c'est ce qui convient à ces personnes, ce qui les rend heureuses. Donc, l'amour que nous avons pour Dieu dans l'espérance a pour objet l'essence divine, et celui que nous appelons charité regarde directement les personnes de la Sainte-Trinité.

Mais à quel titre, sous quelle raison aimons-nous les personnes divines, comme celles dont le bien nous tient le plus au cœur ? Est-ce parce qu'elles sont notre premier principe et qu'elles nous communiquent la vie, et surtout la vie surnaturelle ? Alors nous les aimerions comme on aime un bienfaiteur, ou plutôt un père, ou encore mieux, à cause de la disproportion et de la relation qui est entre Dieu et nous, comme une partie aime son tout. Dans ce cas, la charité aurait pour motif non pas précisément et formellement la perfection divine, mais le lien qui nous unit à Dieu, dès le moment que Dieu nous communique tout ce que nous avons. Quand même Dieu ne serait pas infiniment parfait, nous lui devrions la charité. Cela semble répugner à l'idée de charité.

Il faut donc dire que nous aimons les personnes divines avant tout et formellement à cause de leur perfection infinie, en sorte que nous les aimerions de même si nous n'en avions rien reçu ; notre nature est telle, surtout avec la grâce, que nous admirons le bien absolu pour ce qu'il est en lui-même, et non seulement nous l'admirons et le goûtons, mais encore nous livrons toute notre volonté aux personnes en qui brille la perfection infinie, et nous leur voulons tout bien et plus qu'à toute autre personne, uniquement à cause de leur perfection, et pour assurer leur bonheur nous renoncerions même à celui que nous donne la vue de leur admirable perfection.

Ainsi l'essence divine est à la fois l'objet de notre jouissance et le motif de notre charité ; c'est ce que nous voulons contempler pour notre bonheur et ce pourquoi nous voulons aux personnes divines leur bonheur plus qu'à nous-mêmes le nôtre.

R. — Cette théorie renferme beaucoup de vrai et beaucoup de faux. Ce qui fait le faux, c'est l'incomplet des notions et l'étendue excessive donnée aux conclusions ou déductions tirées de ces notions incomplètes.

Ce mélange de vérité incomplète et d'inexactitude se remarque dès les premières lignes.

Les deux notions données de l'amour conviennent assez, presque entièrement, à l'amour de concupiscence par lequel nous aimons pour nous, et à l'amour de bienveillance par lequel nous aimons pour celui que nous aimons. Mais, dans la définition du premier, on emploie le mot *chose* qui, comme synonyme d'*objet*, serait exact s'il désignait aussi bien les personnes que les choses, tandis qu'il est incomplet et inexact s'il désigne seulement les choses à l'exclusion des personnes. Nous pouvons en effet aimer aussi les personnes d'un amour de concupiscence.

Une seconde inexactitude est d'attribuer exclusivement l'amour de concupiscence à l'amour d'espérance et l'amour de bienveillance à l'amour de charité. La concupiscence et la bienveillance peuvent s'exercer dans l'un et l'autre de ces amours : *a*) dans l'amour d'espérance par lequel nous aimons Dieu comme nous faisant du bien et à cause du bien qu'il nous fait ; car nous pouvons, par concupiscence, vouloir ce bien pour nous, et, par bienveillance, vouloir en retour le bonheur de Celui qui est si bon pour nous ; — *b*) dans l'amour de charité, car nous pouvons, par bienveillance, vouloir le bien ou nous réjouir du bien de Celui qui est en lui-même infiniment parfait, quand même nous n'aurions rien à espérer de lui ; et, par concupiscence, vouloir que sa bonté infinie soit glorifiée en nous.

Une troisième inexactitude consiste à rapporter la béatitude uniquement à l'amour de concupiscence, et, par suite de l'erreur précédente, à l'amour d'espérance. La béatitude en effet se rapporte à l'amour d'espérance en tant que nous pouvons la désirer comme étant notre bien ; et à l'amour de charité en tant qu'elle est la glorification en nous de l'infinie perfection de Dieu.

De ces trois inexactitudes combinées naît la quatrième qui attribue comme objet propre à la béatitude et à l'espérance l'essence divine, et à la charité les personnes divines. La béatitude a pour objet Dieu tel qu'il est dans son essence et dans ses trois Personnes, et l'espérance nous le fait entrevoir, désirer et aimer tel que la béatitude le possédera. Et par la charité, nous nous attachons à la perfection divine qui comprend aussi bien son essence et ses perfections que ses trois Personnes. Ce qui aurait pu avertir notre vénéré confrère de sa méprise à ce sujet, c'est ce qu'il dit lui-même de la possibilité d'aimer les Personnes divines comme étant notre premier principe et surtout comme nous communiquant la vie surnaturelle sans que cet amour soit un amour de cha-

rité; n'est-ce pas la preuve que les trois Personnes ne sont pas l'objet exclusif de l'amour de charité ?

Ces inexactitudes n'empêchent pas que la notion de l'amour de Dieu qui termine la lettre de notre excellent confrère ne soit très juste, appliquée à l'amour de charité, et dans l'amour de charité à l'amour de bienveillance. Encore laisse-t-elle de côté tout une classe d'actes de bienveillance à l'égard de Dieu.

Il est bien vrai que le motif de cet amour est l'essence divine, laquelle est identique à la bonté divine et aux perfections divines : tel est en effet le motif formel de la charité. Il est bien vrai encore que, par cet amour, nous voulons tellement le bien de Dieu, que nous serions prêts à renoncer pour lui au bonheur que doit nous procurer la vue de son infinie perfection. Ce renoncement, Dieu ne nous le demande pas, puisqu'il veut au contraire se glorifier lui-même en nous par cette béatitude qu'il nous accorde; mais nous serions résolus à faire ce sacrifice si, par impossible, la gloire de Dieu l'exigeait de nous. Telle est bien la nature de cette bienveillance de charité à l'égard de Dieu, considérée dans son objet principal.

Mais, sans être fausse, cette notion est incomplète parce qu'elle laisse de côté tout l'objet secondaire de cette bienveillance, savoir nous-mêmes et notre prochain. En effet, la bienveillance que nous avons pour Dieu et qui nous fait aimer sa perfection en elle-même et lui subordonner notre propre bonheur, nous porte à procurer sa gloire et à manifester sa perfection en nous-même et dans les autres, non par le seul motif qu'eux et nous nous soyons heureux par la possession de Dieu, mais par le motif que Dieu sera glorifié et que sa perfection éclatera en eux et en nous.

« C'est encore, dit saint François de Sales, une sorte de bienveillance envers Dieu quand, considérant que nous ne pouvons l'aggrandir en luy-même, nous désirons de l'aggrandir en nous » (De l'amour de Dieu, l. V, c. VI). « C'est cette divine passion qui fait tant faire de prédications; qui fait passer entre tant de hazards les Xaviers, les Berzées, les Antoines, cette multitude de Jésuites, de Capuccins et de religieux, et autres ecclésiastiques de toutes sortes, ès Indes, au Jappon, en Maraignan, affin de faire connoistre, reconnoistre et adorer le nom sacré de Jésus emmy ces grands peuples. C'est cette passion sainte qui fait tant écrire de livres de piété, tant fonder d'églises, d'autelz, de maysons pieuses, et en somme, qui fait veiller, travailler et mourir tant de serviteurs de Dieu entre les flammes du zèle qui les consume et dévore » (ib. c. IX).

Q. — Voulez-vous me permettre de revenir sur votre réponse à propos de l'anticipation des matines à deux heures; de vous soumettre, quant à la question de fait, un détail que vous paraissez ne pas connaître, et, quant à la question de droit, une opinion que vous ne trouverez peut-être pas improbable ?

1° Quant à la question de fait. Au n° 19 du 10 mai 1894, p. 297, après avoir affirmé votre opinion, vous ajoutez : « Et, pour qu'il soit bien certain qu'elle (l'Eglise) l'entend ainsi, la formule dont elle se sert exige que, pour user de la permission, on ait un motif raisonnable. » Or un de mes amis, ordonné sous-diacre en septembre 1888, demanda et obtint de Rome *in perpetuum*, étant encore au séminaire, la permission d'anticiper en tout temps ses matines à 2 heures. La permission ne contenait pas la clause restrictive dont vous parlez, et je crois savoir que ce n'est pas le seul exemple de cette faveur sans conditions.

2° Quant à la question de principe je suis avec vous, n'ayant jamais compris pourquoi, de ce que, à certaine saison, le *medius cursus inter meridiem et occasum solis* est à 2 heures, on en tire la conclusion qu'on peut en toute saison anticiper ses matines à 2 heures. Mais voici un cas difficile qui se présente.

Un bénéficier simple, sous diacre ou diacre, entend dire autour de lui que l'opinion de ceux qui permettent de commencer les matines à 2 heures est reçue. Empêché par son état de santé d'assister à l'office choral, il anticipe très souvent, sans raisons, parce que cela lui plaît, pour affirmer son opinion, ses matines à 2 heures, Si cette opinion, par vous condamnée, est inadmissible, il n'a pas fait *fructus suos* tout le temps où il a ainsi réglé son office. Il est tenu à restitution, son obligation de justice n'étant pas remplie. Se fondant sur l'autorité des PP. Ballerini et Bucceroni et la pratique de leurs élèves (il en sort chaque année 180 ou 200 du cours de morale au Collège romain), il refuse. Que puis-je faire ? Est-il digne d'absolution ? Ou bien peut-on dire qu'il y a condonation de la part de l'Eglise ? Mais, s'il y a condonation, cette opinion Ballerinienne est probable. Refuser l'absolution me paraît très dur.

Qu'en pensez-vous ? Croyez-vous que cette question mérite une nouvelle réponse de l'*Ami ?* Pour moi, j'inclinerais à croire que *post factum* il ne faudrait pas trop urger. C'est pourtant gros de conséquences.

R. — Ad I. A-t-on varié à Rome dans le libellé des permissions de cette nature ? Nous ne le savons pas. Mais nous avons une permission datée du 14 mars 1893 dans laquelle est imprimée cette clause : « Dummodo rationabilis aliqua causa impedimento sit, quominus ipse servet horam a Rubrica adsignatam. »

Si la formule était autre et ne contenait pas la restriction en 1888 et qu'elle la contienne en 1893, après des discussions qui n'ont pu être ignorées de la Sacrée Congrégation, ne devrait-on pas en conclure que celle-ci a voulu par là faire comprendre qu'elle est opposée à l'opinion qui permet de commencer à 2 heures en tout temps et sans cause la récitation des matines du lendemain ?

Ad II. La question étant pour le moins sérieusement douteuse, le bénéficier en question ne devrait pas se tenir en paix en agissant comme il le fait.

Comme tout clerc dans les ordres sacrés, il est tenu d'une obligation grave, la récitation de l'office. Il est au moins sérieusement douteux que sa récitation anticipée avant l'heure fixée par les rubriques, sans indult et sans cause, soit valide. Il devrait se rappeler qu'on ne se libère pas d'une obligation certaine par une solution douteuse.

Il n'est question jusqu'ici que de l'obligation de l'office; mais, pour ce bénéficier, la question se complique d'une question de justice. Si sa récitation anticipée n'est pas valide, il ne fait pas les

fruits siens. Ces fruits ne lui appartiennent pas tant qu'il n'a pas un droit certain à les posséder. Or une récitation douteusement valide ne suffit pas à lui créer un droit certain. Il se met donc par une jactance téméraire dans un cas où sa conscience peut être gravement engagée.

Il est vrai que lui-même en pense autrement. Il croit certain que l'on puisse anticiper toujours sans indult la récitation de matines à deux heures. Les autorités sur lesquelles il s'appuie sont de celles qui peuvent passer pour vraiment sérieuses. Il y aurait à les étudier de près. Nous avons autrefois montré que le P. Ballerini n'est pas si décisif qu'on le prétend. Mais on ne peut nier qu'il n'y ait parmi ses élèves un fort courant d'opinion en faveur du sentiment que notre bénéficier croit vrai. C'en est assez pour que sa conscience soit formée et prudemment formée en ce sens, au moins jusqu'à nouvel ordre.

Si j'étais son confesseur, je le jugerais d'après sa conscience et non d'après la mienne. S'il est absolument persuadé qu'il est dans le vrai, je le laisserais en paix, me contentant de lui dire que tout le monde n'en jugeant pas ainsi, il lui faut être prêt à obéir à ce qu'il pourra plaire au Saint-Siège d'en ordonner. — S'il est dans le doute, je lui dirais qu'il ne peut, en conscience, satisfaire à son obligation par une récitation douteuse, qu'il a péché par sa manière d'agir et que, pour la part de fruits indûment retenus par lui, il lui faut se mettre en règle en demandant au Saint-Siège condonation pour le passé. Quant à l'avenir, je lui demanderais de se mettre en règle en sollicitant une permission qu'il est facile d'obtenir et dont on peut bénéficier avec le moindre motif raisonnable.

Q. — Outre la lettre à laquelle nous venons de répondre au sujet de l'anticipation des matines, nous en avons reçu d'autres sur le même sujet. La même réponse servira pour toutes. Nous extrayons de l'une d'entre elles les passages suivants qui nous amènent à faire des remarques qui ne sont pas sans importance.

1° Il y a en théologie deux sentiments sur l'anticipation de matines à deux heures en tout temps : l'un d'après lequel on peut *probabilius* réciter matines à deux heures en tout temps *cum rationobili causa;* l'autre d'après lequel on peut *probabiliter* réciter matines à deux heures *etiam sine causa.*

2° Vous m'accorderez bien, je pense, que, vu l'enseignement actuel, la question de l'anticipation des matines à 2 heures en tout temps est très controversée, la manière d'interpréter la conduite de la Sacrée Congrégation très différente, et par conséquent le sentiment auquel je me range sérieusement probable. Or, vous le savez comme moi, on peut suivre en toute sûreté de conscience une opinion sérieusement probable.

R. — Ad I. Ce n'est pas ainsi que se présente la question. Avant de savoir s'il faut ou ne faut pas une cause raisonnable pour commencer à deux heures la récitation des matines du lendemain, il faut d'abord savoir si on le peut sans indult, même avec une cause raisonnable.

Or, sur ce point, il y a deux opinions : l'une qui s'appuie sur les règles liturgiques et sur la manière d'agir de la Sacrée Congrégation des Rites et qui affirme que, sans indult, la récitation avant l'heure fixée par les règles liturgiques est illicite et invalide ; — l'autre qui s'appuie sur la théologie de Salamanque et sur l'enseignement oral de quelques professeurs distingués et qui affirme qu'on peut en tout temps anticiper à deux heures la récitation des matines du lendemain.

L'autre question ne vient qu'ensuite : Quand on peut par indult, ou à supposer qu'on puisse en tout temps sans indult commencer la récitation de matines à deux heures, a-t-on besoin, pour le faire licitement, d'une cause raisonnable ?

Ad II. Nous accordons volontiers qu'il y a controverse ; mais non pas que le sentiment qui permet en tout temps l'anticipation de matines à deux heures soit *sérieusement probable.* La raison en est que ce sentiment est opposé à un autre sentiment beaucoup plus probable et que saint Alphonse déclare plus vrai, et qu'une opinion qui a contre elle une opinion beaucoup plus probable et plus vraie ne saurait être sérieusement probable.

Mais, à supposer que cette opinion soit sérieusement probable, il ne s'ensuivrait pas qu'on peut la suivre en pratique.

Car 1° même quand il n'est question que de l'honnêteté de l'acte, on ne peut suivre une opinion probable en opposition avec une opinion notablement plus probable : tel est, du moins, le sentiment de saint Alphonse de Liguori. Or, dans le cas présent, l'opinion qui permet en tout temps l'anticipation de matines à deux heures a contre elle une opinion notablement plus probable. Donc, même quand il ne serait question que de la seule honnêteté de l'acte, on ne pourrait la suivre.

Mais 2° dans la récitation de matines à deux heures, il n'est aucunement question de l'honnêteté de l'acte : car il est bon en soi de réciter des prières en quelque temps que ce soit. Il s'agit du paiement d'une dette. On ne s'acquitte pas d'une dette certaine par un paiement douteux. En cette matière on ne peut suivre une opinion probable mais douteuse ; on doit suivre l'opinion la plus sûre. Or, il est au moins douteux que la récitation de matines avant l'heure fixée par la rubrique soit valide.

Q. — Il me semble qu'on a été bien sévère en répondant, dans le n° 14 de l'*Ami du Clergé* (5 avril 1894), à la question concernant l'application des fruits de la sainte messe, laissée entre les mains le la sainte Vierge.

Tout d'abord, je ne crois pas pouvoir admettre l'expression dont vous vous servez, quand il s'agit d'un prêtre qui ne reçoit pas d'honoraires. Vous dites, en effet : « Nous ne condamnerions pas, » ce qui équivaut, me semble-t-il, à « nous désapprouvons. » Mais n'est-ce pas condamner implicitement le vœu héroïque de charité, approuvé par l'Eglise pour toute bonne œuvre, donc aussi pour la sainte messe ? N'est-ce pas aussi blâmer certains saints ou très pieux personnages, comme M. Olier ? En outre, qui osera dire que les saints, au moment où ils sont élevés à la plus haute contemplation, manquent à leurs devoirs de justice et de charité en prière ? Or il est certain que les saints, dans cet état

sublime, ne s'occupent plus que de Dieu, et leurs prières consistent alors, dans la pluralité des cas, dans une simple union à la volonté divine. Comme beaucoup de personnes remerciaient sainte Catherine de Sienne de ce qu'elle avait recommandé à Dieu leurs intentions : « Comment se fait-il, disait cette sainte à Notre-Seigneur, que ces personnes m'attribuent la réalisation de leurs vœux : je ne vous ai seulement pas parlé d'elles? — C'est vrai, ma fille, lui répondit Notre-Seigneur, mais tu t'appliques à faire ma volonté ; en revanche je m'applique à faire la tienne. » Telle est, au moins quant au sens, une parole d'une sainte qui va très bien à notre thèse, puisqu'il ne s'agit ici que des devoirs de charité. D'ailleurs, tous les auteurs de théologie, ce me semble, admettent qu'on pourrait abandonner à la sainte Vierge le fruit secondaire du saint Sacrifice. Mais là où le prêtre n'est pas obligé en justice à une application spéciale, ce qui était tout à l'heure fruit secondaire devient fruit premier ou spécial. Donc...

Deuxième hypothèse. Le prêtre reçoit un honoraire : ici encore, malgré l'obligation de justice, le prêtre doit pouvoir abandonner à la sainte Vierge l'application du fruit premier. On pourrait ici reprendre les arguments déjà allégués du vœu héroïque de charité et de la nature de la prière des saints. Ils ont la même force probante que dans la première hypothèse. Et, en outre, il me répugne d'admettre que la sainte Vierge ne connait pas tout aussi bien que nous nos obligations de justice, et que, les connaissant, elle ait un désir moindre que nous que ces obligations soient remplies. Demandons-lui donc humblement qu'elle satisfasse d'abord nos obligations de justice, et nous pourrons nous tenir tranquilles.

Je me souviens avoir entendu dire dans une homélie de Mgr Pie (homélie que je ne puis, à mon grand regret, déterminer) : « Et maintenant nous allons descendre de cette chaire et continuer l'offrande du Saint Sacrifice, en abandonnant les fruits à la très sainte Vierge. » Ne me rappelant plus si le pontife a prononcé cette homélie un jour de semaine ou un dimanche, je ne puis dire non plus s'il y a ici obligation de justice ou de charité. Mais tout me porte à croire que c'était un dimanche, jour où l'évêque est tenu en justice d'appliquer le fruit premier du Saint Sacrifice à son peuple.

Je me permets de joindre à ma lettre une image qui confirme, et par elle-même et par ses citations, mon assertion.

Telles sont, Monsieur le rédacteur, les quelques réflexions que j'ai cru devoir vous soumettre, et ce, pour défendre l'honneur de la très sainte Vierge. Je vous prie d'excuser ma hardiesse, et de me faire connaître par l'*Ami du Clergé* si je puis continuer cette pratique et la propager autour de moi.

R. — Notre pieux consultant fausse et la pensée et l'expression en interprétant « nous ne condamnerions pas » comme si le sens était « nous désapprouvons. » Si nous désapprouvions, nous condamnerions.

Ce que nous condamnons, c'est la manière de faire des prêtres qui, sous une apparence de piété, en réalité par une véritable paresse et parfois au détriment d'un devoir de justice, se déchargent sur la sainte Vierge ou sur Dieu du soin de déterminer l'application du fruit moyen de leurs messes.

L'application de ce fruit dépend entièrement de leur volonté.

Quand ils ont reçu un honoraire, ils doivent en justice l'appliquer à l'intention de la personne qui le leur a donné. Il ne suffit pas qu'ils doivent cette application pour qu'elle ait lieu par le fait ; il faut qu'ils aient déterminé leur intention d'une manière suffisante. Quand ils ont reçu plusieurs honoraires pour diverses intentions, il dépend d'eux de déterminer celle des intentions qu'ils acquittent à chaque offrande de la messe. Ni Dieu ni la sainte Vierge ne se sont chargés de les suppléer sur ce point. Remise ainsi entre les mains de Dieu et de la sainte Vierge, ces messes ne les déchargent d'aucune des obligations qu'ils ont à l'égard des personnes dont ils ont reçu des honoraires. Ainsi en jugent les théologiens.

S'ils n'ont pas reçu d'honoraires, ils ne violent aucun devoir de justice. Ils peuvent certainement remettre entre les mains de Dieu ou de la sainte Vierge le fruit moyen de leurs messes. Mais nous n'approuverions pas que cette pratique les dispensât de penser spécialement soit à leurs besoins personnels, soit à ceux des âmes auxquelles les rattachent des liens de charité, de reconnaissance, d'autorité et de charge, ou tous autres de même espèce. Car Dieu veut que chacun de nous accomplisse tous ses devoirs à l'égard de soi-même et du prochain.

Notre pieux confrère apporte à l'appui de sa thèse, que nous ne contredisons pas absolument, plusieurs arguments qui ne sont pas hors de conteste.

Il est très vrai que l'union intime de la volonté avec Dieu est la plus parfaite des dispositions et que Dieu se plaît à faire la volonté de ceux qui font la sienne, comme le prouve, d'ailleurs, le fait emprunté à la vie de sainte Catherine de Sienne. Il arrive ainsi que parfois Dieu se substitue à celui qui, ravi en lui, ne peut s'occuper des choses extérieures et fait pour lui ce que l'extase ne lui permet pas d'accomplir par lui-même. Mais c'est l'effet d'une providence tout à fait extraordinaire. De règle générale, chacun doit s'acquitter de ses devoirs : la cuisinière préparer les repas, le berger garder son troupeau, le curé prier pour ses paroissiens et le prêtre déterminer l'application de ses messes selon les différentes obligations de justice, de charité et autres qui peuvent le lier. Ayant satisfait à toutes ses obligations, qu'il offre à la sainte Vierge pour en disposer à son gré le fruit même moyen de ses messes, rien de plus régulier ni qui dénote mieux une piété filiale envers notre auguste Mère.

Que la sainte Vierge connaisse aussi bien que nous nos obligations, là n'est pas la question. Qu'elle désire que ces obligations soient remplies, c'est tout naturel. Mais qu'elle prenne sur elle de nous en ôter le souci et se mette à notre place, c'est ce qu'elle n'a jamais promis et ce qu'elle ne fera pas de règle générale. Elle veut, comme Dieu, que nos obligations soient remplies par nous-mêmes, comme cela se doit. Lui demander même humblement de se charger elle-même de ce souci, ce serait la même chose que de lui demander, à supposer qu'on soit cuisinière de faire cuire les aliments : elle sait bien que c'est une nécessité pour la cuisinière ; ou, étant berger, de garder le troupeau : elle n'ignore pas que le berger doit

ramener au bercail les brebis qui lui ont été confiées ; ou étant curé, d'instruire et de sanctifier ses paroissiens : elle désire leur salut plus que le curé lui-même. Non, nous n'avons pas le droit de nous débarrasser du soin de nos affaires sur la sainte Vierge. Faisons déjà ce que nous devons et ce que nous pouvons. C'est alors que nous aurons droit et bonne raison de lui confier les intérêts dont nous avons la charge et d'attendre avec assurance l'effet de sa protection.

Le prêtre est tenu de mettre le plus grand ordre dans la gestion des honoraires de messes. Il doit pouvoir se rendre compte par lui-même et, au besoin, à tous les intéressés, des honoraires qu'il a reçus et de la manière dont il s'est acquitté. Il faut, en cas de décès, que le premier prêtre venu puisse savoir ce qui lui reste de messes à acquitter et à quelles intentions. Ce n'est pas la sainte Vierge qui tiendra sa comptabilité. Il le faudrait pourtant, avec cette pratique d'acquitter des messes en laissant à la sainte Vierge le soin d'en déterminer l'intention.

Le mot du cardinal Pie ne fait rien pour la question présente. Le grand théologien savait bien que la sainte Vierge est la médiatrice universelle et que, comme nous avons reçu par son intermédiaire la Victime divine, c'est aussi par elle que nous pouvons l'offrir à Dieu. Mais nul doute que si l'illustre orateur avait dû offrir ce jour-là le saint Sacrifice pour une obligation quelconque, il n'eût auparavant déterminé son intention, sans en laisser le soin à la sainte Vierge.

L'image en question rappelle la dévotion du cardinal de Bérulle et du P. de Condren offrant tous les samedis la sainte messe à l'intention de la sainte Vierge et celle de M. Olier faisant célébrer chaque jour trois messes dont le fruit était remis entre les mains de la sainte Vierge. Nous ne pouvons qu'être édifiés de leur dévotion. Mais nous ne voyons pas qu'ils aient laissé à la sainte Vierge le soin de déterminer leurs intentions ordinaires et de tenir le registre de leurs applications de messes.

Q. — Permettez-moi de vous poser deux questions.

1° Y a-t-il plusieurs catégories dans les limbes?

2° Peut-on croire que le nombre des âmes qui vont dans les limbes, égale ou même dépasse le nombre des élus et des damnés réunis ?

Quand les théologiens parlent des limbes, ils supposent que le sort des enfants y est le même pour tous. Cela ne semble pas exact. Il paraît nécessaire d'y établir plusieurs catégories, car en dehors de ceux qui sont morts avant les premières lueurs de la raison, il y a ceux qui meurent sans avoir le plein discernement, mais qui avaient cependant assez de discrétion pour être capables de fautes vénielles, ou d'actes naturels méritoires. Comme il est difficile que ces actions bonnes et mauvaises se compensent exactement et en second lieu que toutes les fautes aient été punies et les bonnes œuvres récompensées en ce monde, il faut nécessairement que dans les limbes l'infinie justice rende à chacun ce qui lui est dû. La première catégorie comprendra ceux qui auront plus de mérites que de démérites, la deuxième ceux qui n'auront ni l'un ni l'autre, la troisième ceux qui auront fait plus de mal que de bien. Le sort de ces enfants sera donc différent au moins pendant le temps nécessaire à la punition du mal et à la récompense du bien.

Autre difficulté par rapport au nombre des enfants qui vont dans les limbes.

On ne songe pas d'ordinaire au nombre prodigieux d'enfants qui meurent sans baptême avant d'atteindre l'âge de raison.

En France sur 100 enfants naissants, 36 0/0 meurent avant l'âge de sept ans, 40 p. 0/0 en comptant les enfants nés avant terme, les morts-nés. En Russie ce nombre atteint 45 à 50 p. 0/0 ; aux Indes, en Chine et en général dans les pays payens, où l'hygiène de l'enfance est fort mal comprise, et où l'âge de raison doit être plus tardif faute d'instruction religieuse et morale, il faut certainement porter à plus de 50 p. 0/0 le nombre des enfants mourant avant l'âge de raison. Sur un milliard d'infidèles, cela fait 500,000,000 d'enfants à chaque génération qui meurent privés du baptême sans aucune faute de leur part. Il faut encore ajouter les enfants des sectes protestantes qui ne baptisent pas, ou dont le baptême n'est pas valide.

C'est le tiers de l'humanité. Et comme dans les siècles passés la proportion des chrétiens était beaucoup moindre par rapport à la totalité des hommes, il faut porter à près de la moitié du genre humain le nombre de ceux qui sont morts sans baptême.

Il y a des raisons de croire que ce nombre est encore bien plus considérable. En effet jusqu'ici nous n'avons parlé que des enfants, mais beaucoup d'adultes doivent se trouver dans le même cas à savoir tous ceux qui adultes par le corps, sont enfants par l'âme, c'est-à-dire ne sont jamais arrivés à l'âge de raison. Tels sont les idiots, et semi-idiots païens, déjà assez nombreux ; mais surtout ceux en bien plus grand nombre qui à cause de la faiblesse de leur intelligence ou des conditions défavorables dans lesquelles ils se trouvent meurent avant d'arriver au véritable âge de raison.

En effet l'âge de raison est celui où l'on commence à connaître assez clairement la différence entre le bien et le mal, la force obligatoire de la loi naturelle, la distinction entre l'obligation grave et l'obligation légère, pour être capable de faire un péché mortel. Or pour que le péché soit mortel on sait qu'il faut 1° gravité de matière connue comme telle, 2° pleine attention à la gravité de l'obligation, 3° parfait consentement. C'est seulement quand l'enfant est capable de remplir toutes ces conditions, non pas sans doute d'une façon réfléchie et scientifique, mais d'une façon réelle cependant, qu'il est arrivé à l'âge de discrétion.

Cet âge ne dépend pas seulement du nombre des années mais encore des conditions suivantes :

1° De l'intelligence de chacun. Il y a sous ce rapport de grandes différences entre les enfants : les uns sont plus précoces et comprendront à sept ans ce que d'autres percevront à peine à 12 ou 15 ans.

2° L'instruction religieuse est non moins importante pour la formation de la conscience ; car avec des intelligences égales l'instruction bien ou mal dirigée peut avancer ou retarder beaucoup l'âge de discrétion.

A l'aide de ces principes il est facile de voir que la formation de la conscience doit être plus tardive chez les enfants païens que chez les chrétiens. Que dis-je ? il paraît bien probable que beaucoup d'adultes païens n'arrivent jamais au véritable âge de raison.

Essayons en effet de nous représenter l'évolution mentale d'un enfant païen dans un pays sauvage, par exemple chez les nègres du centre de l'Afrique.

La philosophie nous enseigne que l'intelligence même la mieux douée ne peut connaître la vérité que si elle lui est convenablement présentée, et que pour les idées morales l'enseignement est la condition presque nécessaire de leur acquisition. Dans les pays chrétiens cet enseignement se fait dans la famille, dans l'école, au catéchisme, dans la société par l'exemple donné, par l'opinion publique approuvant le bien et blâmant le mal.

Toutes ces conditions manquent à beaucoup d'enfants païens.

1° L'éducation de la famille forme l'enfant au travail, à la guerre, mais trop souvent elle est nulle ou même fausse pour les idées morales.

2° L'exemple des grandes personnes que l'enfant imite instinctivement, est souvent mauvais, il fausse la conscience au lieu de la former.

3° L'opinion publique chez les païens est souvent trompeuse, l'enfant qui la prend pour guide considérera comme permises ou même louables bien des choses que la saine morale condamne et n'arrivera souvent qu'à une idée confuse du devoir.

Dans ces conditions défavorables, un enfant intelligent pourra peut-être à la longue se former plus ou moins la conscience, mais une intelligence ordinaire n'arrivera pas facilement à cette idée nette et claire du devoir moral nécessaire pour le péché mortel. De même que dans des conditions hygiéniques défavorables, un tempérament robuste pourra conserver la santé, mais un tempérament faible n'y pourra réussir.

Tout le monde convient que même dans les pays chrétiens, l'âge de discrétion varie selon les personnes, que certains esprits bornés ne l'atteignent que fort tard, et d'autres pas du tout; s'il en est ainsi parmi nous, il paraît bien probable que beaucoup de sauvage ne l'atteignent jamais.

Puisque la Providence laisse mourir beaucoup d'enfants, d'idiots et semi-idiots, avant qu'ils aient atteint l'âge de raison, on ne voit pas pourquoi elle serait obligée d'empêcher des barbares et des sauvages de mourir dans les mêmes conditions.

J'ajoute qu'on peut être capable de discrétion pour certaines choses et non pour d'autres, de même que des yeux malades peuvent distinguer des objets volumineux et bien éclairés mais n'aperçoivent pas des objets petits ou mal éclairés. Il est des choses tellement contraires à la loi naturelle, comme l'homicide, le vol, l'adultère, surtout vis à vis d'un ami, d'un bienfaiteur, que l'intelligence du sauvage lui-même en discernera facilement la malice. Au contraire il est des questions de morale tellement obscures que les meilleurs théologiens sont embarrassés, c'est-à-dire que par rapport à ces questions ils ne sont pas arrivés à la discrétion.

Le nombre des obligations morales suffisamment claires pour que la transgression constitue un péché mortel pour ces sauvages ignorants doit être fort restreint, et beaucoup d'entre eux soit par vertu naturelle, soit faute d'occasion, doivent passer un temps considérable, et même la vie entière, sans en commettre. Que de païens qui passent toute leur vie sans commettre l'homicide, le vol et l'adultère, avec les conditions d'attention et de consentement nécessaires pour faire un péché mortel! Les missionnaires trouvent des tribus entières où les crimes sont rares, les vertus naturelles en honneur, et qui se convertissent à la première occasion favorable.

Voilà donc un nombre considérable de païens, les uns adultes par le corps, mais non par la raison, qui meurent avant d'être capables de fautes graves, les autres ayant plus de discernement, mais n'ayant commis sciemment aucun péché mortel. Ce nombre d'ailleurs impossible à déterminer doit augmenter notablement la proportion des âmes privées du ciel sans faute grave personnelle, proportion qui, nous le disions plus haut, égalait déjà près de la moitié du genre humain.

Si ces adultes n'ont pas de péchés mortels, ils doivent avoir beaucoup de fautes vénielles, ainsi que des mérites naturels, et c'est pour eux surtout qu'il est nécessaire d'avoir dans les limbes plusieurs catégories selon les mérites ou les démérites de chacun.

On objectera peut-être que Dieu doit la grâce de la justification aux adultes qui n'ont pas commis de péché mortel, selon le principe théologique : *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*. Cette opinion est assez probable, mais elle ne paraît pas certaine, car on peut dire que ces adultes commettant beaucoup de fautes vénielles ne font pas tout leur possible, et que Dieu n'est pas injuste à leur égard en leur refusant une grâce qu'il ne leur doit nullement.

On pourrait objecter encore que d'après saint Thomas et l'école thomiste il est impossible qu'un adulte meure avec le péché originel et des péchés véniels seulement, parce qu'à l'instant même où arrive l'âge de raison, ou bien l'enfant fait un acte de charité parfaite qui le justifie, ou bien un péché mortel s'il se refuse à faire cet acte d'amour de Dieu : mais cette opinion a contre elle l'expérience, ainsi que la plupart des théologiens.

Il paraît donc certain que plus du tiers, peut-être la moitié du genre humain, c'est-à-dire six ou sept cent millions d'âmes à chaque génération vont dans les limbes. De sorte qu'il y a plus d'âmes dans les limbes que dans le ciel et l'enfer pris séparément et peut-être que dans les deux réunis.

Ce serait le moyen d'accorder les théologiens qui croient au petit nombre des élus, avec ceux qui croient au petit nombre des damnés. Car les élus et les damnés au sens complet du mot seraient en minorité et la majorité des âmes irait dans les limbes.

Comme on jouit dans les limbes d'un bonheur naturel, il s'ensuivrait que la grande majorité des âmes seraient heureuses, les unes d'un bonheur surnaturel dans le ciel, les autres d'un bonheur naturel dans les limbes.

Suarez avec la plupart des scholastiques admet que ceux qui meurent avec le seul péché originel sont en ce monde et en l'autre dans le même état qu'ils eussent été dans l'état de nature pure : « Naturalia non fuerunt hoc peccato diminuta, habebunt ergo illum locum qui ipsis consataneus est ex natura sua. » C'est aussi ce que dit Perrone (t. 1, p. 774, édit. Migne) : « Homo per peccatum originale ad eum se redegit statum in quo absolutè creatus fuisset, si Deus cætera dona (supernaturalia) minimè addidisset. » Mais s'il en est ainsi on arrive à cette étrange conséquence : à savoir que la moitié du genre humain est sinon formellement, au moins matériellement dans l'état de nature pure, et se trouve sans qu'il y ait faute, du moins faute grave de sa part, en dehors de la Rédemption. Comment cela se concilie-t-il avec la volonté salvifique?

R. — Ad I. Il est absolument certain que Dieu, dans l'autre monde, rend à chacun selon ses œuvres. Si donc il y a dans les limbes différentes catégories de défunts, il y a aussi dans les mêmes limbes différentes catégories de places. Mais y a-t-il différentes catégories de défunts? C'est ce qu'il faut éclaircir.

En parlant des limbes autres que les limbes des fidèles décédés dans l'amitié de Dieu sous l'ancienne loi, les théologiens les réservent aux enfants morts sans baptême et à ceux qui doivent leur être assimilés, à ceux qui meurent adultes pour le corps sans avoir jamais joui de leur raison.

Notre confrère veut y placer encore : 1° ceux qui n'ont pas joui assez de leur raison pour pouvoir commettre un péché mortel, mais qui ont pu faire quelque bien moral et commettre quelque faute vénielle ; 2° ceux qui, ayant joui pleinement de leur raison, ont été trop peu instruits sur la morale et la religion pour pouvoir se rendre coupables de péché mortel; 3° ceux qui auraient évité tout péché grave sans faire ce qui est nécessaire pour jouir de la fin surnaturelle.

Mais ni l'une ni l'autre de ces catégories ne sont à placer dans les limbes. Car, 1° il est impossible de supposer un homme adulte capable de commettre un péché véniel et incapable de commettre un péché mortel, par cette raison très simple que la raison formelle du péché est la même de part et d'autre. Pour pécher véniellement comme pour pécher mortellement, il faut avoir la notion d'une défense d'ordre supérieur et divin, et la conscience que tel acte est prohibé par cette loi supérieure. La seule différence entre le péché véniel et le péché mortel, c'est que la matière du premier est perçue comme légère tandis que la matière du second l'est comme grave, ou encore qu'un défaut d'advertance accidentelle fait que le consentement n'a pas été parfait. Mais elle ne vient pas de l'incapacité du sujet à désobéir gravement quand il peut désobéir. Il faut donc supprimer la première catégorie et la joindre à la seconde si ce n'est à la troisième.

Mais 2° il n'est pas non plus possible de supposer un homme adulte ayant l'esprit assez éveillé sur la morale pour pécher véniellement, mais ne l'ayant pas assez pour pécher mortellement. La raison en est la même que précédemment. L'imperfection de l'éducation ne fait pas plus en ce genre que l'imperfection des facultés naturelles. Celui qui possède assez de discernement pour pouvoir désobéir et pécher en matière légère en possède nécessairement assez pour pécher en matière grave. Les deux premières catégories doivent donc être réunies à la troisième.

Or 3° il est impossible qu'un homme adulte jouissant de sa raison évite tout mal grave, tout péché mortel, sans mériter la béatitude surnaturelle. Cela résulte de plusieurs raisons dont les unes sont prises du côté de Dieu, les autres du côté de l'homme.

Du côté de Dieu : Dieu appelle tous les hommes sans exception à la fin surnaturelle, de telle sorte que nul ne saurait atteindre sa fin naturelle parfaite sans atteindre en même temps la fin surnaturelle. Or l'homme adulte qui ne s'est rendu coupable d'aucun péché grave ne saurait être déchu de sa fin. Il faut donc qu'il arrive au bonheur surnaturel.

De plus, Dieu n'accorde de secours pour éviter le mal et faire le bien qu'en vue de cette même fin surnaturelle, et non point pour le bonheur exclusivement naturel. Les secours à l'aide desquels l'adulte accomplit tous les préceptes graves de la loi divine est donc un secours de l'ordre surnaturel qui dispose l'homme à la béatitude surnaturelle, par des actes ayant une entité et une valeur surnaturelles. Il n'y a donc pas à supposer une classe d'hommes faisant tout le bien naturel sans aucun rapport avec la fin surnaturelle.

Du côté de l'homme : La seule notion du péché suppose la connaissance d'un Dieu qui commande ou défend et qui sanctionne sa loi par le châtiment ou la récompense. Si donc l'homme adulte évite le péché et fait le bien en toute matière grave, il agira ainsi en vue de Dieu qui a posé le précepte et qui doit récompenser ou punir, selon qu'on aura obéi ou désobéi. Or, à supposer l'absence de toute autre donnée, de toute connaissance spéciale de la révélation surnaturelle, ces conditions sont suffisantes pour l'existence de la foi surnaturelle et du mérite comme le déclare l'Apôtre saint Paul et comme l'entendent tous les théologiens : « Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus eum remunerator sit. » (Hebr., XI, 6). S'il faut que cette foi soit surnaturelle, il n'est pas nécessaire que la pensée de l'homme privé des lumières spéciales de la révélation s'élève explicitement au-dessus d'une récompense à recevoir dans une autre vie. Il faut donc reconnaître que du côté de l'homme se réalisent facilement les conditions nécessaires au mérite surnaturel et que celui qui accomplit la loi telle qu'il la connaît, arrive, non à la fin naturelle, mais à la fin surnaturelle et, par conséquent, que sa place est au ciel, non aux limbes.

De plus, c'est une doctrine basée à la fois sur l'expérience et sur l'enseignement positif de l'Église que l'homme ne peut longtemps pratiquer tous les préceptes ou éviter les péchés graves sans un secours spécial que Dieu n'accorde qu'en vue de la fin surnaturelle. Si donc un adulte évite entièrement le péché mortel, il ne l'évite qu'à l'aide de ce secours spécial qui le prépare à la béatitude surnaturelle.

De ce qui précède, il résulte qu'en dehors des enfants et des adultes qui n'ont pas eu l'usage de raison, il n'y a personne à placer dans les limbes, qui restent ainsi le lieu de ceux qui meurent avec le seul péché originel.

Ad II. Les calculs de notre vénéré confrère sur le nombre relatif de ceux qui peupleraient les limbes en regard des bienheureux et des réprouvés sont ainsi ruinés par la base. Et il n'y a rien à tirer de ses ingénieuses considérations touchant le nombre de ceux qui ne seraient ni élus ni réprouvés, mais relativement heureux dans les limbes.

Q. — Je viens encore vous demander des éclaircissements sur la question si embrouillée de la situation par rapport à leur diocèse d'origine des prêtres ordonnés dans des Instituts à vœux simples ou même sans vœux, lorsqu'ils en sont sortis.

Vous prouvez dans le numéro 28 de 1894 comme vous l'aviez déjà affirmé dans le numéro 12 de 1893 : « que, d'après le décret *Auctis* du 4 novembre 1892, les religieux sortis des instituts à vœux simples rentrent, en vertu du droit établi, dans leur diocèse d'origine. » Mais dans la suite et notamment dans le numéro 21, 25 mai 1893, et dans celui précité 28e de 1894 vous faites une différence entre les sujets de ces Instituts : « 1° ordonnés avec les lettres testimoniales et dimissoriales de leur Ordinaire ; 2° ceux ordonnés sans ces lettres, ni ceux ordonnés sans exeat en vertu d'indults, et 3° ordonnés au titre de *mensæ communis aut missionis*, toujours en vertu de privilèges.

Mais le droit établi avant le décret du 4 novembre 1892 faisait-il la différence que vous faites vous-mêmes entre ces diverses catégories d'ordination dans votre numéro du 25 mai 1893 ? Et les sujets ordonnés avec indult ou sans lettres testimoniales et dimissoriales ni

sans exeat ne rentrent-ils pas tous et sans exception lorsqu'ils sont sortis avec autorisation de leurs Instituts dans leur diocèse d'origine sans y encourir de suspense et cela en vertu du droit établi ?

Le décret ne fait pas de différence. Au surplus ne pourriez-vous pas en donner une traduction exacte avec commentaire ?

R. — Les divers articles que vous mettez en opposition visent deux choses distinctes : le titre d'ordination, et l'évêque qui doit recevoir les religieux à vœux simples qui sont sortis de leur congrégation avant le décret *Auçtis* du 4 novembre 1892. Voici la solution de vos difficultés :

1o Il est certain que tous les religieux à vœux simples sortis de leur Institut avant le 4 novembre 1892, rentrent sans aucune distinction, en vertu du droit établi, dans leur diocèse d'origine. Par conséquent l'évêque est obligé de les recevoir et de les inscrire au nombre de ses prêtres.

2o Ils n'ont pas, en rentrant dans leur diocèse, tous les mêmes droits, et cela en vertu du droit commun existant avant le décret *Auctis*. Nous avons classé ces religieux en deux catégories : ceux ordonnés avec un indult, au titre soit *mensæ communis*, soit *missionis*, et ceux ordonnés sans indult avec les lettres dimissoriales de leur évêque.

Tout prêtre doit avoir, en vertu du droit commun, un titre d'ordination, et s'il vient à le perdre, l'évêque *doit* l'obliger à s'en constituer un autre. Or tout prêtre ordonné *titulo mensæ communis*, ou *titulo missionis*, perd ce titre quand il quitte sa congrégation. L'évêque doit donc l'obliger à s'en procurer un autre, ou obtenir une dispense du Saint-Siège.

Quant à celui qui a été ordonné avec les lettres dimissoriales de son évêque, il avait dû, avant son ordination, se procurer un titre ou obtenir une dispense. En tous cas, sa sortie de la congrégation ne lui a pas fait perdre ce titre, et, en rentrant dans son diocèse, il n'a aucune formalité à remplir.

Nous ne parlons, répétons-le, que des religieux sortis avant le décret du 4 novembre 1892.

Q. — Les messes *ad intentionem episcopi*, v. g., celle de la Nativité de Marie, 8 septembre, et les autres, obligent-elles *ex justitiâ?* et dans ce cas, un prêtre qui ne pourrait célébrer serait-il obligé de faire tenir à l'évêque le montant de l'honoraire ? Ce cas doit être rare, mais cependant une solution s'impose.

R. — Le curé qui serait empêché de célébrer le jour de la fête devrait, soit offrir la messe un autre jour, soit remettre à l'évêché la valeur d'un honoraire.

Le curé doit *ex justitia* l'application de la messe *pro populo* le jour même de la fête ou un autre jour le plus tôt possible s'il a été empêché le jour même.

Par l'Indult accordé à l'évêque, il est dispensé, à la condition de céder l'honoraire de la messe célébrée ce jour-là pour la bonne œuvre désignée dans l'Indult. Cette messe prend ainsi la place de la messe due *pro populo* et en suit les conditions. Si elle ne peut être célébrée le jour même, il faut qu'elle le soit un des jours suivants.

Toutefois, il est bon de considérer que la fin de l'Indult est de procurer des ressources à la bonne œuvre au moyen de l'honoraire de la messe. Si l'honoraire arrive à la bonne œuvre, la fin de l'Indult est obtenue et ainsi la dispense de l'application *pro populo* se trouve justifiée.

Le curé qui se trouve dans le cas peut donc choisir entre ces deux solutions : ou bien acquitter une messe un des jours suivants, ou bien envoyer un honoraire pour la bonne œuvre.

La dette est *ex justitia*, parce qu'elle succède à l'obligation *ex justitia* qu'a le curé d'appliquer *pro populo* et dont il n'est déchargé qu'à cette condition.

Q. — Le bon *Ami*, que je lis toujours avec plaisir, pourrait-il me donner la réponse à ces deux questions :

1° Un tertiaire de saint François d'Assise peut-il être en même temps cordigère, et gagner ainsi les indulgences accordées au tiers-ordre et au cordon ?

2° Portant la corde du Tiers-Ordre, est-il obligé de porter encore le cordon de Saint-François ? la corde ne le remplace-t-elle pas ? En admettant, bien entendu, qu'il se fasse recevoir et du Tiers-Ordre et du cordon.

R. — Ad I. En soi, aucune loi générale ne s'y oppose. Le cordon de Saint-François, en effet, forme une archiconfrérie ; or, les membres du Tiers-Ordre peuvent être membres des confréries. Toutefois on regarde généralement le cordon de Saint-François comme un diminutif du Tiers-Ordre, pour ceux qui n'ont pas le courage d'aller jusque-là.

Ad II. La question doit être décidée par voie d'autorité, et nous n'avons rien trouvé sur ce sujet dans les divers recueils que nous avons entre les mains.

Q. — Je serais bien reconnaissant au savant *Ami du Clergé* s'il voulait me donner son opinion vis-à-vis du cas suivant :

Un curé a obtenu de son évêque la dispense d'un empêchement dirimant, et il attendait une occasion favorable pour en faire l'exécution : pendant ce temps-là l'évêque a cessé d'être l'administrateur du diocèse.

1° Le curé est-il obligé de demander au nouvel évêque la même dispense qui n'était pas exécutée ?

2° Dans le même cas, si l'objet de la dispense n'était pas un empêchement dirimant, mais un vœu de se faire religieux, quelle aurait été la réponse ?

R. — Ad I. Il serait absolument nécessaire pour résoudre la question de savoir en quels termes l'évêque a accordé la dispense de l'empêchement dirimant.

S'il a accordé cette dispense lui-même d'une manière absolue, en ne laissant au curé que le soin de la notifier aux époux et de la consigner dans les actes, comme cette dispense est ce que les canonistes appellent *gratia facta*, elle est acquise du moment où l'ordonnance épiscopale a été signée, et la translation de l'évêque à un autre diocèse ne l'annule pas.

Si, au contraire, l'évêque a subdélégué le curé pour dispenser en son nom, celui-ci ne peut user, après le départ de l'évêque, des pouvoirs reçus, à